Karl Adam

CRISTO NUESTRO HERMANO

HERDER

KARL ADAM

CRISTO NUESTRO HERMANO

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1963

La versión española de esta obra ha sido hecha directamente por el Dr. Don ANTONIO SANCHO, Canónigo Magistral de Mallorca, sobre la 8.ª edición original alemana de *Christus unser Bruder*, del Dr. KARL ADAM, Profesor de Teología en la Universidad de Tubinga, publicada en 1950 por Verlag Josef Habbel, de Ratisbona (Alemania)

Segunda edición aumentada 1954
Tercera edición 1958
Cuarta edición 1961
Quinta edición 1963

NIHIL OBSTAT: El censor, Lic. JUAN NICOLAU, Pbro.

IMPRÍMASE: Palma, 27 de noviembre de 1953
† JUAN, Obispo de Mallorca

Por mandato de su Excia. Rvdma.
SEBASTIÁN GAYÁ RIERA, Canciller-Secretario

N.º registro 6290-60

 Depósito legal B. 34-1958 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA, Torres Amat, 9 - Barcelona

A mi amigo el
Dr. Alois Wurm

PRÓLOGO DEL AUTOR A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

El hecho de que mi libro *Cristus unser Bruder* ha sido traducido por un español a su idioma, me llena de satisfacción y gratitud. Y es que no conozco nación que con más orgullo y derecho pueda llamarse «cristiana» que la noble nación española. Aquella fe sublime, aquella fe cristiana, de que yo he dado testimonio tan sólo con tinta y papel, el pueblo español la ha sellado con la propia sangre en el martirio de millares y millares de sus hijos. Por Cristo y por la cultura cristiana se puso en pie de guerra y sostuvo una lucha... tan llena de horror y espanto, pero, al mismo tiempo, tan llena de indecible heroísmo y denuedo supremo, que nunca lo había visto aún el Occidente cristiano. No hay en la tierra testimonio más brillante de fuerza inquebrantable y fe cristiana.

Sean mis páginas como modesta corona que ofrezco a la España cristiana, a sus heroicos hijos.

Tubinga, fiesta de la resurrección del Señor, 1939.

KARL ADAM

PRÓLOGO A LA OCTAVA EDICIÓN ALEMANA

En la presente edición se han incluido las conferencias publicadas ya en la revista *Seele* y que versan sobre el amor de Jesús, la Anunciación y el sacerdocio católico; además, los artículos, también publicados: *Cómo llega el hombre a Cristo* («Der Mensch vor Gott», Festschrift für Theodor Steinbüchel, pág. 365 y ss.) y *Por qué creo en Cristo* («Hochland», año 41, fasc. 5, pág. 409 y ss.). Como se echa de ver, estos dos últimos tratados se refieren también a *El camino a Cristo,* que en lo fundamental fue descrito ya en las ediciones anteriores. Mas éstos lo iluminan propiamente desde los nuevos puntos de vista de la cura pastoral y de la experiencia personal. Todas estas exposiciones, aunque deban su origen a ocasiones distintas, tienen por único objetivo facilitar una comprensión más profunda de Cristo y del cristianismo.

Tubinga, octubre de 1949.

KARL ADAM

JESÚS Y LA VIDA

El mensaje de Jesús se dirige a la glorificación del Padre, al cumplimiento de la voluntad divina, a la fundación del reino de los cielos. Junto a esto, lo único necesario, no hay lugar para otro objetivo meramente terreno. «Quien no aborrece a su padre, y a su madre, y a la mujer, y a los hijos, y a los hermanos y hermanas, y aun a su vida misma, no puede ser mi discípulo» (Matth. 10, 37; Luc. 14, 26).

¿No parece así que Jesús, enardecido tan sólo por la gloria del Padre en los cielos, desconocía y despreciaba *los valores de la tierra y la vida* que de estos valores se nutre y en torno de los mismos se revuelve? ¿O, por lo menos, que el mundo terreno con sus contrastes y tensiones había de serle algo indiferente en sí, algo que se relaciona con el reino de los cielos sólo en un sentido lato, como un campo de ejercicio y de batalla para los soldados de Dios? ¿A qué grupo pertenece Jesús, por su postura espiritual, meramente humana? ¿Está entre los místicos que, en un ascenso espasmódico hacia Dios, han echado de sí toda alegría terrena y miran la tierra como algo extraño o como una prisión? ¿Ha huido Él de la vida que en las silenciosas mesetas de Galilea o en las ruidosas calles de Jerusalén riendo, llorando, exube-

rante, orgullosa, violenta, le rodeaba? ¿La ha rehuido o... la ha dominado?

Ningún rasgo destacan los Evangelistas de un modo tan unívoco y vigoroso en el retrato de Jesús como su amor encendido al Padre celestial, *la entrega incondicional de todo su ser a la voluntad divina.* «Mi comida es hacer la voluntad del que me ha enviado» (Io. 4, 34). Mas el Padre para Jesús no es el Dios anémico, lejano, que mostraba la filosofía helénica de aquellos tiempos o la teología tardía de los judíos, informada de aquélla; no es el Dios que está sentado en su trono más allá de las nubes en un silencio solitario y que sólo se comunica con los hombres mediante los ejércitos de sus espíritus, sino el *Dios vivo de la revelación.* La buena nueva de Jesús se empalma aquí con la pura predicación de los Profetas, la cual habla siempre de Dios como de una fuerza y presencia vivísimas y personalísimas. Para Jesús, el Padre está siempre obrando (Io. 5, 19), siempre trabajando (Io. 9, 4). Es Él quien envía el sol y la lluvia (Matth. 5, 45). Él viste los lirios del campo (Matth. 6, 30). Él alimenta los cuervos (Luc. 12, 24). Ningún pájaro cae en tierra sin que lo disponga el Padre (Matth. 10, 29), y todos los cabellos en la cabeza del hombre están contados (Matth. 10, 30). Las cualidades y los valores del hombre, sus «talentos», son de Dios, y Dios pedirá cuenta de lo «suyo» (Matth. 25, 15). El pan que comemos cada día, es don del Padre. El hombre, según todo su ser y actividad, pertenece a Dios como la oveja a su pastor y dueño (Luc. 15, 6). Y por esto depende de Dios el destino del hombre y del mundo. En sus manos está el curso de todos los acontecimien-

tos, las conmociones y guerra del mundo (Marc. 13, 32), hasta el postrer día. Todos los espíritus cumbres, los Profetas (Matth. 23, 29, 37) y Juan Bautista (Matth. 11, 10; Io. 1, 6) son enviados por Él. Y de un modo especial el Hijo.

Para Jesús no se computan entre las fuerzas en último grado decisivas las cualidades del orden puramente natural, así la inflexibilidad de las leyes físicas como la fuerza de la actividad humana. En el fondo más profundo de toda existencia, de toda actividad y de todo acontecimiento, Él ve el dedo de Dios. No hay en la tierra absolutamente nada que no esté supeditado por completo a la voluntad divina. *Cada caso dado viene a encarnar la voluntad de Dios.*

De ahí que la postura de Jesús frente a la existencia y sus valores vivos no pueda ser sino *positiva, afirmativa,* y aun altamente *religiosa.* No es una necesidad extraña, fría, no es la inexorabilidad sin alma del sino lo que Él ve en lo que acontece, sino el espíritu hecho cuerpo, la más noble libertad y bondad, la voluntad del Padre. Para Jesús no hay naturaleza «muerta». En el monte y en el río, en las flores y en los pájaros, y, ante todo, en el hombre, el predilecto de Dios, el alma de Jesús, embriagada de Dios, descubre lo más vivo, lo más profundo, lo más precioso que pueda haber. Y así el contacto con el mundo real es un contacto con la voluntad del Padre, un experimentar directamente su sabiduría, bondad, hermosura... es devoción, plegaria, religión.

De ahí la manera realista, generosa, íntima, de sabor tan moderno, que tiene Jesús en la *contemplación de la naturaleza.* Sus parábolas, que destacan

tan magistralmente lo humilde, lo inadvertido, pertenecen a las perlas de la literatura mundial. Aquí se alegra de los pájaros del cielo que no siembran y cosechan. Allí observa a los muchachos de la calle, cómo silban, bailan, cantan y riñen. Aquí recuerda el regocijo de la joven madre, a la que el recién nacido hace olvidar todas las angustias padecidas. Allí se fija en el ama de casa que, preocupada, busca la dracma perdida... Lo pequeño, lo más diminuto que encuentra por el camino, Él lo levanta con amor como un nomeolvides de Dios y lo hace hablar como con mil lenguas. El amor a la naturaleza y a lo natural no es para Él un ensueño sentimental, como lo era para los poetas del romanticismo. Nada sabe Jesús de un puro culto a la naturaleza. Más bien la naturaleza es para Él la voluntad de Dios escultóricamente expresada y viviente. Su amor a la naturaleza no es sino una nueva forma de amor a Dios y a su voluntad, y por esto precisamente es tan verdadero y cordial.

Con mayor cordialidad aún, como es obvio, con una cordialidad sin reserva, ábrese Jesús al *hombre*. Y es que el ser humano está saturado de la voluntad del Padre y tan ligado a ella, que no se puede querer a Dios sin querer al mismo tiempo al hombre. Si el Antiguo Testamento colocó inmediatamente juntos estos dos mandamientos: «Amarás a Dios», «amarás al prójimo», Jesús los funde en uno solo: «Haced vosotros con los demás hombres todo lo que deseáis que hagan ellos con vosotros; porque ésta es la suma de la Ley y de los Profetas» (Matth. 7, 12). El amor al hombre es amor a Dios, sólo que visto de otro lado. Como no conoce Jesús un

puro culto a la naturaleza, así tampoco conoce un culto al hombre, que prescinda de Dios. Ama a los hombres porque Dios los ama. «De esta más alta dependencia» recibe su amor a los hombres «su medida, su fineza, su granito de sal y su polvillo de ámbar» (Nietzsche). Mas, precisamente por esto, su amor es algo completamente verdadero, personal, delicado, tan verdadero y profundo como un amor al Padre. «Y cogiendo a un niño, le puso en medio de ellos, y lo abrazó» (Marc. 9, 35). ¡ Cómo sabe vivir a unísono de los otros, compartir la angustia del corazón paterno (Marc. 5, 36), el dolor sordo de una madre desolada (Luc. 7, 13), la lucha espiritual de un enfermo ! (cf. Matth. 9, 2). Su comportamiento con la mujer cogida en adulterio, con Pedro arrepentido y con la ramera — lo que dice y lo que no dice — pertenece a lo más fragante y delicado de todo el Evangelio. ¡ Y cómo se conmueve su alma al encontrarse con el dolor humano ! Una y otra vez repite el Evangelista : «Se compadecía entrañablemente de las gentes» (Matth. 9, 36; 14, 14; 15, 32; cf. Marc. 1, 41; Luc. 7, 13). Éste es un rasgo esencial de Jesús que se grabó profundamente en el espíritu del santo escritor. Varias veces rechazó Jesús las súplicas extrañas (Luc. 12, 14; Marc. 5, 19), pero nunca hizo el sordo a una voz de socorro que le llamase en la necesidad. «Y los curaba todos» (cf. Marc. 6, 56; Matth. 4, 24; 8, 16; 9, 35; 10, 1; Luc. 4, 40, etc.). No es raro el caso de que se adelante a la súplica (Marc. 1, 25; 3, 3; 5, 8, etc.). Prefiere escandalizar a los fariseos despreciando aparentemente el precepto del descanso sabatino, a denegar la ayuda (Marc. 1, 23; 3, 2; Luc. 13, 14; 14, 3; Io. 5,

9; 9, 14). No puede ver miseria en torno suyo; no quiere comer antes de curar al enfermo en el aposento (Luc. 14, 2). Y apenas le bastan las más delicadas palabras para los que sufren. «Hijo mío», dice al paralítico (Marc. 2, 5) ; «hija mía», así se dirige a la hemorroisa (Marc. 5, 34). Y cuando el dolor humano se le manifiesta con toda su profundidad, así ante la tumba de Lázaro como a la vista de Jerusalén, destinada a la destrucción, entonces «se estremece en su alma y contúrbase a sí mismo» (Io. 11, 33), entonces «derrama lágrimas» (Luc. 19, 41). La vida y los milagros de Jesús con «un amor que atraviesa triunfalmente las más grandes dificultades» (Ninck). Hasta tal grado viene a ser el prójimo su propio *yo,* que lo que se hace al «más pequeño de sus hermanos» lo considera Jesús como hecho a «Él mismo».

¡Cuánto dista Jesús de Juan en este punto! En el predicador del desierto, el amor se retrae por completo. Los temperamentos ascéticos pierden con demasiada facilidad el sentido del dolor ajeno. Jesús no se queda en el desierto. Él va a los hombres. En ellos no ve solamente mala voluntad y pecado, sino también dolor profundo, grande. Y todo su corazón, rico, generoso, es de los hombres y de su dolor.

Pero también es de sus *alegrías.* Y precisamente aquí está el punto en que resalta con la más viva luz la manera que tiene Jesús de mirar y tomar la vida. «Sufre y renuncia», tal es la predicación del emperador Marco Aurelio. «Cárcel del alma» llaman los neoplatónicos al cuerpo. El antiguo mona-

cato del Egipto nada mejor sabe que este mandamiento: «¡ Huye, calla, llora !» En los tiempos de Jesús pensaban de la misma manera los «justos», los «separados», los fariseos. Apoyándose en las tradiciones de los antiguos (Matth. 15, 1 y ss.; Marc. 7, 4 y ss.), habían añadido a los cinco grandes días nacionales de ayuno el lunes y el jueves de cada semana, y cohibían toda alegría con estrechas, severas reglas de ayuno. También Juan y sus discípulos eran «muy dados al ayuno». Jesús se opone con toda deliberación a semejantes exigencias (cf. Matth. 11, 18; Luc. 7, 33-34). No es el ayuno en sí mismo lo que Él rechaza —ayunó Él mismo cuarenta días en el desierto—, sino la postura espiritual con que los judíos lo practicaban. Ayunaban en memoria de grandes calamidades nacionales; sus ayunos eran de luto, de opresión interior. Jesús reprueba un ayuno tan sombrío. «Cuando ayunes, perfuma tu cabeza» (Matth. 6, 17). Él cifra el valor y la dignidad del ayuno, como de todas las demás prácticas de piedad, en la íntima alegría del corazón, en el «sí» puro y gozoso, que se da a Dios y a su voluntad de Padre. El ayuno no es provechoso desde el momento que agobia y paraliza. Por esto no ayunan sus discípulos, los «amigos del esposo», «mientras el esposo está con ellos» (Matth. 9, 15). Por lo tanto, al reprobar Jesús las mortificaciones de los fariseos, lo que hace es rechazar deliberadamente toda ascética sombría, espasmódica, violenta, y declararse con audacia en favor de una postura de vida interiormente libre, alegre. Si David comió los panes de la proposición, ¿podría prohibirse a los hijos de la casa lo que les ofrece el

Padre? (cf. Matth. 12, 4). Por esto Jesús toma parte francamente en las pequeñas alegrías que trae el día. Se deja invitar a la mesa, aunque sus malvados enemigos le motejen por ello de «glotón y vinoso» (Matth. 11, 19). En cierta ocasión, Leví (Luc. 5, 29) u otro fariseo (Luc. 7, 36; Marc. 14, 3; Luc. 11, 37; 14, 1) organiza un gran banquete para honrarle. Otra vez come Él, en un círculo de intimidad, en la casa de Simón y de su suegra (Marc. 1, 31), o en la casa de la atareada Marta (Luc. 10, 38; Io. 12, 2), o se hace invitar como huésped por Zaqueo (Luc. 19, 6). Para una gente que alegre está de bodas, obra su primer milagro (Io. 2, 11). Es significativo que precisamente el banquete jovial, sabroso (Luc. 15, 22; 12, 16; 13, 26; Matth. 8, 11) y la pomposa fiesta de bodas (Matth. 22, 11; 9, 15; 25, 1; Luc. 12, 36) le ofrecen no pocas veces ocasión y materia para proponer sus parábolas. La misma glorificación final es para Él como un sentarse con Abraham, Isaac y Jacob, a una misma mesa (Matth. 8, 11). Y lo último, lo mejor que puede dar a sus Apóstoles en la tierra es un banquete de amor: el banquete de la comunión perpetua en su carne y sangre.

Así, no pudo sostenerse con Nietzsche que Jesús nunca se haya reído. ¿Cómo ser ajeno a una profunda y pura alegría aquel que anunciaba la *alegre*, la buena nueva del Padre y, en todo lo alegre y en todo lo acerbo, daba testimonio de la voluntad divina, toda bondadosa? En la voluntad del Padre amaba Jesús a los hombres y su vida. Le cautivaban no solamente las lágrimas, sino también las sonrisas de los seres humanos.

Fundándose en la misma voluntad del Padre, adquiere Jesús una relación íntima con aquello mismo que se pone, a fuer de sedimiento, como cieno e inmundicia en el fondo del ser humano... nuestras *pequeñeces y miserias*. Ningún ojo ve tan agudamente como el suyo la mezquindad de lo muy humano: «vosotros, siendo malos» (Matth. 7, 11); «sois malos» (Matth. 12, 34); «esta raza mala y adúltera» (Matth. 2, 39 y ss.). Percíbese aquí algo, como un íntimo secreto desafecto, algo contra esta aviesa, torcida manera de ser del hombre. Y con todo. Jesús no sabe ver este mismo fondo, en demasía humano, sin una íntima relación con la voluntad de su Padre. Por esto puede «soportarlo» por más tiempo. Y por esto pasa por su alma el cántico noble, delicado, de una paciencia incansable para con las miserias humanas. No hay que arrancar la mala hierba, sino dejarla crecer hasta el día de la cosecha de Dios. No hay que pedir fuego del cielo para que caiga sobre las ciudades incrédulas. El Padre envía el rayo de sol y la lluvia también sobre los pecadores. Y porque todo está en manos del Padre, por esto «¡ no juzguéis !». No se puede separar en este mundo a los «pecadores» de los «justos». El hijo de Abraham, el mismo sacerdote y levita, no siempre es mejor que el samaritano. En la voluntad del Padre tiene su raigambre la superioridad regia con que Jesús se levanta sobre todas las deformaciones de la vida cultural humana, sobre todas las desfiguraciones y contrastes éticos, sociales y nacionales. Por esto se mantiene al margen de todas las luchas económicas y políticas. Nada quiere saber de cuestiones de herencia (Luc. 12, 14). Y se ha de

dar al César lo que es del César. ¡Pedro, «vuelve tu espada a la vaina»!

¿Cuál es la postura de Jesús respecto de la vida? Nada hay en Él de cansancio del mundo, de dolor impotente ni de huida cobarde. Él ve la realidad con los dos ojos, la ase con ambas manos y la afirma con todo su corazón. No hay realidad que pretenda tergiversar violentamente, o sobre la cual quiera pasar en silencio. Jesús no es un soñador. Es realista, mira de cara todo lo existente, la realidad llena, entera, tanto si ésta esparce sombras como si irradia luz. Y su entrega a las cosas y a los hombres no es un «amor por encargo», no es un mero acto de obediencia a Dios, no deja indiferente el corazón.

Porque para Jesús la voluntad divina y las cosas no están separadas, no tienen entre sí una relación tan sólo exterior. Antes bien, la voluntad de Dios está en las cosas y pasa viva a través de ellas. Por tanto, al amar Jesús la voluntad de Dios, ama también las cosas en sí mismas. Él siente que forma una unidad con todo lo real, unidad sostenida y ligada por la fuerza vital de la voluntad de Dios, que se revela en todo lo existente.

Por otra parte, precisamente porque para Jesús la realidad no se sostiene sino como expresión de la voluntad del Padre, su amor a ella es absorbido por el amor al Padre. Él pertenece a la realidad del mismo modo que pertenece al Padre. Y por esto nunca se deja cautivar por ella. Si un fulgor terreno choca con la voluntad del Padre, no logra conmover el alma de Jesús. La alegría del vivir es ennoblecida y transfigurada en Él por una maravillosa *reserva*

interior, por una superioridad de sentimiento y ánimo, segura de sí misma. Su largo ayuno en el desierto, sus vigilias, su pobre vida de peregrino, su predicación asidua, su entrega a los pobres y necesitados, el tono maduro y noble de su discusión con los contrarios maliciosos, y antes de todo el heroísmo de su vida y muerte, delatan un corazón que se posee por completo, un corazón que no vive por las cosas, antes bien, poderoso por sí mismo, vive en ellas.

Jesús no ha rehuido la vida, como tampoco ha sido subyugado por ella. Jesús ha domeñado la vida.

LA ORACIÓN DE JESÚS

«Para el recogimiento fervoroso de la oración empieza una nueva época con Jesús» (Heiler). «La interioridad en sentido personal fue creada propiamente por Jesús» (Söderblom). «Jesús es quien ha rezado con más vigor en toda la historia» (Wernle). La oración de Jesús en el Monte de los Olivos es «la palabra religiosa más profunda que jamás haya sido pronunciada» (Höffding).

Para aclarar este juicio de nuestros investigadores de religión procuraremos, en lo que sigue, dar una *mirada íntima a la oración de Jesús.*

Los Evangelios describen unánimemente la vida terrena de Jesús como una vida de *oración.* El primer testimonio público que, en el momento mismo de inaugurar su actividad mesiánica, recibió del Padre, lo obtuvo en la oración. «Habiendo sido Jesús bautizado, y estando en oración, sucedió el abrirse el cielo» (Luc. 3, 21). Su *actividad salvadora* se alimentaba constantemente del silencioso diálogo con su Padre celestial. «Por la mañana, muy de madrugada, salió fuera a un lugar solitario, y hacía allí oración» (Marc. 1, 35). «Mas no dejaba él de retirarse a la soledad y de hacer allí su oración» (Luc. 5, 16). «Y, despedidos éstos, subió solo a orar en un monte y, entrada la noche, se mantuvo allí solo»

(Matth. 14, 23). Los Evangelistas consignan una y otra vez esta oración silenciosa, solitaria (Luc. 9, 18; 11, 1; Matth. 26, 36). Sobre todo Lucas tiene la vista fina para notarlo. Consigna expresamente que Jesús fue al monte de la Transfiguración, al que subió, según Mateo y Marcos, «solamente» con tres discípulos predilectos, para orar allí (Luc. 9, 28). Por él sabemos también que la elección de los Apóstoles fue preparada y santificada por una vigilia de Jesús. «Por este tiempo se retiró a orar en un monte, pasó toda la noche haciendo oración a Dios. Así que fue de día, llamó a sus discípulos» (Luc. 6, 12-13). Pero también los otros Evangelistas indican que la actividad mesiánica de Jesús recibía su fuerza de la oración. Según Juan (11, 41), el Señor reza delante de la tumba de Lázaro: «¡ Oh, Padre, gracias te doy porque me has oído ! Bien es verdad que ya sabía yo que siempre me oyes.» Por lo tanto, Jesús considera su milagro *fruto de la oración.* También Marcos hace constar que Jesús, al curar al sordomudo, «alzando los ojos al cielo, arrojó un suspiro», antes de pronunciar su «Efeta», «abríos» (Marc. 7, 34), y que delante del muchacho poseso declaró: «Esta raza de demonios por ningún medio puede salir sino a fuerza de oración y de ayuno» (Marc. 9, 28). Y todos los Evangelistas (Matth. 14, 19; 15, 36; Marc. 8, 6; Luc. 9, 16; Io. 6, 11) cuentan que preludió la multiplicación de los panes dando gracias y bendiciendo.

Como todas las obras mesiánicas, así también la *Pasión* de Jesús estaba bajo el signo de la oración. En la gran oración sacerdotal que nos conservó Juan, el Evangelista del recogimiento contemplativo (Io.

17, 1 y ss.), Jesús se consagra a sí mismo a la gloria del Padre y a la vida de los suyos. Dando gracias y bendiciendo instituyó el nuevo banquete de alianza en su sangre (Matth. 26, 26 y ss.; Marc. 14, 22 y ss.; Luc. 22, 19 y ss.). En un grito emocionante de oración recoge fuerzas en Getsemaní (Matth. 26, 39; Marc. 14, 35; Luc. 22, 43) para el sacrificio mesiánico. Y en medio del tormento de la muerte brota de sus labios la palabra del salmista (Salmo 21, 2): «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» (Matth. 27, 46; Marc. 15, 34). También en este punto es Lucas quien reseña más detenidamente la oración de Jesús moribundo. En la cruz, su amor redentor echa todavía una llamada con la palabra de imploración: «Padre mío, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Luc. 23, 34); y su oración postrera es un expirar en el Padre: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Luc 23, 46).

Asomarse a la oración de Jesús es descubrir sus *relaciones misteriosas con el Padre* y la esencia de su mensaje.

Jesús se sentía en una continua comunión de vida con su Padre. «Veréis abierto el cielo, y a los ángeles de Dios subir y bajar, sirviendo al Hijo del hombre» (Io. 1, 51). Esta conciencia de unión íntima con Dios iba aneja a su naturaleza humana, era una gozosa necesidad interior desde la juventud. «¿No sabéis que yo debo emplearme en las cosas que miran al servicio de mi Padre?» (Luc. 2, 49). Ninguna palabra encontró más gráfica para expresarlo que la que suena de continuo, la de «mi Padre». Este «mi Padre» tiene un acento completamente perso-

nal, íntimo. Tan sólo le pertenecen a Él. «Ninguno conoce al Padre, sino el Hijo» (Matth. 11, 27; Luc. 10, 22). Jesús forma con su Padre una unidad en que no participa ninguna criatura. «Padre nuestro», así enseña a orar a sus discípulos. Dios es el Padre de ellos, «vuestro» Padre. Tan sólo Jesús ora de esta manera: «Padre mío» Y tan sólo Él es quien recibe la respuesta del Padre: «Tú eres mi Hijo muy amado» (Marc. 1, 11; 9, 6; cf. 3, 12; 12, 6; Matth. 16, 16 y ss.). Aquí se hace consciente su alma humana, en el grado más alto y profundo, de su relación con Dios, relación sin par, fundada en la unión hipostática con el Verbo divino. Porque el «Hijo es más encumbrado que los ángeles en el cielo» (cf. Marc. 13, 32). Lo que es Jesús como Hijo nadie lo sabe, excepto el Padre (Matth. 11, 27; Luc. 10, 22). Así la oración de Jesús al Padre, es, en lo más profundo, una conciencia perenne de la más íntima comunión de amor y de vida con el Padre, la manifestación constante de la más delicada unión con Dios, conciencia de hijo, como nunca la hubo en la tierra. «Amarás al Señor Dios tuyo, con todo tu corazón y con toda tu alma, y con todas tus fuerzas»; este mandamiento principal del Antiguo Testamento fue comprendido y vivido en toda su plenitud y profundidad una sola vez; es a saber, sólo por el Hijo de Dios hecho hombre. En la oración de Jesús tuvo su humanidad comunicación de vida con la divinidad. Aquí está el secreto de aquellas relaciones misteriosas en que entró el alma humana de Jesús cuando el Verbo se hizo carne.

Por brotar de las profundidades de una vida personalísima, de la conciencia del propio *yo*, arraigada

de un modo peculiar en Dios, la oración de Jesús es un *acto personalísimo, el más íntimo*. Lo íntimo, lo personal es lo que principalmente determina su manera de ser. De un modo categórico proscribe toda ampulosidad y todo mecanismo en la oración. «En la oración no afectéis hablar mucho, como hacen los gentiles» (Matth. 6, 7). Lo que se siente de veras y de un modo personal no puede ser sino sencillo y sin adorno. Y Jesús rechaza todo cuanto empaña la pureza de la intención en el rezo, todo afán de alabanza humana y de edificación. «Ya recibieron su recompensa» (Matth. 6, 5). Más bien: «Tú, cuando hubieres de orar, entra en tu aposento y, cerrada la puerta, ora en secreto a tu Padre» (Matth. 6, 6).

La oración en la mente de Jesús exige una casta desnudez del alma, que se desprende de todo lo exterior, de todo lo impersonal. En la oración se tocan el *yo* humano y el *tú* divino, y empieza el gran silencio, porque habla Dios. La oración es, por lo tanto, según Jesús, lo más personal que se pueda concebir. Una oración «distraída» ... no es oración. Antes de Cristo no era conocida tal oración. «Lo que ofrecen las religiones extracristianas en cuanto a oración personal, es infinitamente pobre en comparación con la riqueza y gama de matices de la vida interior que se manifiesta en la oración de los genios cristianos» (Heiler). El cristianismo vino a ser «la patria verdadera de la oración personal» (Söderblom), «sencillamente, la religión de la oración» (Bousset).

La oración de Jesús era vida altísima, personal, pero un vivir de la plenitud de su unión con Dios, un respirar del alma en el Dios vivo. La íntima *rela-*

ción con el «Tú» divino era algo básico en su alma. «Mi comida es hacer la voluntad del que me ha enviado» (Io. 4, 34). Y ahí tenemos otro rasgo peculiar de su oración: el deseo y querer propios, completamente humanos, desligados de Dios, han de callar: «Pierde tu alma» (cf. Matth. 10, 39). *¡Atiende tan sólo a la voluntad del Padre!* Para cumplir el bien como para rechazar todo lo malo. «Santificado sea tu nombre. Venga a nosotros tu reino. Hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo... Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores. Y no nos dejes caer en la tentación; mas líbranos del mal» (Matth. 6, 9 y ss.). Naturalmente, el discípulo de Jesús ha de orar también por el sustento terreno necesario, por su «pan». Mas aun este pan ha de ser tan sólo el pan «de cada día», el pan de «hoy». Y cualquier otra cosa que, de una u otra manera, el hijo haya de pedir a su Padre, tiene relación con la voluntad de Dios, con la intención que tiene Dios respecto a los hijos de los hombres. Así el *contenido propio de la oración de Jesús* no es más que esto: Dios, su voluntad, su reino. La oración de Jesús es subordinación consciente a la voluntad de Dios, entrega incondicional a la misma. Y no es una blanda y sentimental ternura, un dulce juego con el amor de Dios, un morirse embriagado de gozo en la paz divina, como lo es en una que otra alma extática. Porque, para Jesús, Dios no es el Dios de un mero ultraterrenismo, el lugar lejano de los bienaventurados, al que sólo puede subir el espíritu alejado del mundo, arrebatado. Jesús no conoce en la oración sino al Dios que *obra*. «Mi Padre está obrando, y yo, ni

más ni menos» (Io. 5, 17). Por esto le encuentra en el pájaro y en los lirios del campo; y toda su manera de contemplar la naturaleza es oración. Y por esto le encuentra antes de todo en el *hombre*. Hijo del Padre es el hombre, tanto el «justo» como el «pecador», sobre el cual Él hace nacer su sol y llover (Matth. 5, 45). Tan cerca está el hombre del corazón del Padre, que el que quiere a Dios ha de querer también al hombre, tanto si éste es samaritano como judío, enfermo como sano, justo como pecador. El servicio del prójimo se coloca en el punto central de la religión, y una religión sin amor al hombre no es religión. «Al poneros a orar, si tenéis algo en contra de alguno, perdonadle, a fin de que vuestro Padre que está en los cielos, también os perdone vuestros pecados» (Marc. 11, 25). «Ve primero a reconciliarte con tu hermano, y después volverás a presentar tu ofrenda» (Matth. 5, 23-24). El fariseo que ora y despectivamente juzga al publicano que está en un rincón del templo, «vuelve a casa injustificado» (Luc. 18, 14). Toda la amplia corriente de intimidad que en la oración de Jesús sube hacia el Padre se traduce inmediatamente en amor a los hombres y vuelve como fuerza redentora, salvadora, a los pobres, a los enfermos y pecadores. Naturalmente, Jesús no es lo suficientemente ingenuo y soñador para tener sus complacencias en lo meramente humano. Mas, cuando Él acepta al hombre en la voluntad de Dios, el hombre adquiere un valor indeciblemente elevado. «Querer al hombre por amor a Dios, ha sido hasta hoy el sentimiento más noble y peregrino que se ha alcanzado entre los hombres» (Nietzsche).

Precisamente por encaminarse únicamente hacia la voluntad activa, creadora, de Dios, es la oración de Jesús un *querer obrar* al servicio de Dios, no un plañir y desear estéril que no da cosecha. Es un querer activo: «no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú».

Aquí se manifiesta lo *rudo*, lo heroico del mensaje de Jesús. Es tan claro y con todo tan fino y delicado, que algunas lenguas tartamudearon al quererlo expresar. Lo que hay de rudo en la doctrina de Jesús, no es huir del mundo, de sus riquezas, de sus alegrías. Ni siquiera es el disolverse de que hablan los místicos. Tampoco es algo que se pueda leer exteriormente en estas o en aquellas «*obras*». Lo rudo, lo heroico está en querer interior, honrada, fuertemente lo que Dios quiere. Es, por lo tanto, un puro acto del hombre interior, perceptible por él solo, algo que ha de hacer y renovar siempre que la voluntad de Dios —permitiendo o prescribiendo— se hace patente; de modo que en su interior es algo muy sencillo. Y a pesar de ello, en su esencia interior es algo que «pide violencia». Pues no se trata de tomar nota con indolencia de la voluntad ineludible de Dios —si consiente o si exige—, de considerarla como una especie de sino que de buen o mal grado se quiera aceptar. No se trata de una resignación cansada, de dejar pasar sobre sí la voluntad de Dios, sino de una revelación activa y viva con Él: cuando yo, en lo más íntimo, doy el «sí» a lo que Dios quiere, *quiero* también en lo más íntimo todo aquello que de puro ineludible, de puro inevitable y por lo absoluto de su exigencia se manifiesta patentemente como voluntad de Dios. Tal querer

interior, un «sí» tan incondicional, tan puro, a la voluntad divina, es tanto más difícil cuanto más extraña e inconcebible se presenta ésta delante de mí, y cuanto menos puedo descubrir en ella la intención, la sabiduría y la bondad de Dios. Es principalmente difícil cuando se trata de la voluntad permisiva de Dios. Precisamente en este punto he de comprobar si su voluntad *pura* ha llegado a dominar en mí, si estoy dispuesto a sacrificarle a Isaac, mi hijo único. Nunca mejor que en semejante trance se revela la oración como hecho heroico, como rudo trabajo del reino de los cielos, como un resuelto «dar el dominio a Dios». Por esto la oración del monte de los Olivos es la forma más noble, más elevada de la oración cristiana, la expresión más pura de su manera de ser. «Y adelantándose algunos pasos, se postró en tierra, caído sobre su rostro, orando y diciendo: Padre mío, si es posible no me hagas beber este cáliz, pero, no obstante, no se haga lo que yo quiero, sino lo que tú» (Matth. 26, 39). La voluntad del Padre es para Jesús, aun en la agonía, lo principal, sencillamente lo decisivo. La oración en el monte de los Olivos es un tantear atormentado por el miedo de la muerte, para descubrir la voluntad verdadera de su Padre, es un fundirse con esta voluntad, es un grito de «hágase tu voluntad» que necesita esfuerzo.

Con una evidencia conmovedora se manifiesta aquí el meollo de la oración verdadera de Jesús: la afirmación incondicional de la voluntad divina. Una oración que se inhibiera de cumplir esta voluntad y se encaminara sólo hacia algo personal, o quisiera torcer violentamente la voluntad clara, manifiesta de

Dios, o esquivarla, no estaría a la altura de la oración de Jesús. Jesús nunca invocó al Padre por algo personal. En la primera y segunda tentación rechazó explícitamente tal súplica. Su oración estaba exclusivamente al servicio del reino de Dios, de la honra de su Padre. Si inmediatamente antes de su muerte hizo esta súplica: «Padre, la hora es llegada: glorifica a tu Hijo», y aun esto tenía que servir a la glorificación del Padre: «para que tu Hijo te glorifique a ti» (Io. 17, 1). Niégase aun en la hora de extremo peligro a suplicar al Padre que le mande sus legiones de ángeles (cf. Matth. 26, 53). Jesús tampoco preguntó nunca el «*porqué*» de la voluntad divina. Esta voluntad para Él es sencillamente lo último lo supremo; es la revelación de la honra del Padre. El que un hombre nazca ciego, el que el Hijo del hombre haya de padecer, todo esto acontece a fin de que «se vean las obras de Dios», «para que se cumplan las Escrituras». Hacer más preguntas no cuaja con su espíritu.

Y porque toda oración de Jesús gira únicamente en torno de la voluntad de Dios, del honor y de la gloria del Padre, por esto sus oraciones son preferentemente de *acción de gracias*. No toma el pan ni el pescado en sus manos, no empieza ni termina ninguna comida sin dar gracias. Delante del cadáver de Lázaro reza: «¡Oh Padre, gracias te doy porque me has oído!» (Io. 11, 41). Amonesta al poseso curado de Gerasa: «Vete a tu casa y con tus parientes, y anuncia a los tuyos la gran merced que te ha hecho el Señor, y la misericordia que ha usado contigo» (Marc. 5, 19). Reprende duramente la ingratitud de los judíos curados de la lepra: «¿No ha

habido quien volviese a dar a Dios la gloria, sino este extranjero?» (Luc. 17, 18). En el cenit de su actividad mesiánica, cuando ve madurar en sus discípulos los primeros frutos, estalla su corazón desbordado en una alabanza cálida: «Por aquel tiempo exclamó Jesús, diciendo: Yo te glorifico, Padre, Señor de cielo y tierra, porque has tenido encubiertas estas cosas a los sabios y prudentes, y las has revelado a los pequeñuelos. Sí, Padre, alabado seas por haber sido de tu agrado que fuese así» (Matth. 11, 25, 26).

Todo cuanto sabemos de las *oraciones impetratorias* de Jesús, se refiere casi exclusivamente a la gloria del Padre y a la consolidación de su reino. Reza por Pedro, para que no vacile su fe (Luc. 22, 32). Ruega por los discípulos: «¡Oh, Padre, yo deseo que estén conmigo allí mismo donde yo estoy!» (Io. 17, 24). Un día pide al Padre que envíe el Espíritu Consolador a sus discípulos, hechos huérfanos (Io. 14, 16); y promete reconocer delante de su Padre, que está en los cielos, a todo aquel que le reconociere delante de los hombres (Matth. 10, 32). Y si una vez, como en el monte de los Olivos, pide verse libre de lo más espantoso, sabemos que, aun en este caso, busca y afirma, como cosa suprema y decisiva, únicamente el cumplimiento de la voluntad del Padre celestial.

De donde se colige una vez más que el objeto único y verdadero de su oración es la voluntad del Padre. La propia voluntad humana ha perdido sus derechos.

Pero, ¿cómo se explica? ¿No ha alentado el mismo Jesús la voluntad *propia* del que ora a con-

fiar sus deseos a Dios, a manifestarle con osadía sus anhelos? ¿Y no ha asegurado: «Pedid y se os dará»? (Matth. 7, 7). Aquí parece haber contradicción. Su solución nos da a comprender otra peculiaridad de la oración de Jesús: su *confianza* henchida de fe.

No es posible suprimirla en la oración de Jesús. En la parábola del juez inicuo, que hace justicia a la viuda, no porque «tema a Dios, ni respete a hombre alguno», sino para que «le deje en paz» y «no venga de continuo» (Luc. 17, 1 y ss.); en la parábola del amigo inoportuno que no se cansa de llamar a medianoche, hasta que se le abre por causa de los muchachos que duermen (Luc. 11, 5 y ss.); en la alusión conmovedora al amor natural del padre que no da al hijo un escorpión cuando le pide un huevo (Matth. 7, 7 y ss.; Luc. 11, 12), y en muchas otras admoniciones para la oración repite una y otra vez su palabra: «Y todo cuanto pidiereis en la oración, como tengáis fe, lo alcanzaréis» (Matth. 21, 22).

Nunca fue enunciada en la tierra esta confianza de la oración con tanta valentía y fuerza, ni de un modo tan absoluto, como lo hace aquí Jesús. «Yo ya sabía, Padre, que siempre me oyes» (Io. 11, 42). Y no es que el que reza *pueda,* sino que *ha de* ser confiado hasta tal punto si quiere asegurar el éxito de su petición. «Tened confianza en Dios. Es verdad os digo, que cualquiera que dijere a este monte: Quítate de ahí y échate al mar, no vacilando en su corazón, sino creyendo que cuanto dijere se ha de hacer, así se hará. Por tanto, os aseguro que todas cuantas cosas pidiereis en la oración, tened

fe de conseguirlas, y se os concederán» (Marc. 11, 22 y ss.; cf. Matth. 22, 21 y ss.).

Por tanto, la fe firme, inquebrantable, de que la oración será escuchada, es, según Jesús, propia de la oración verdadera. Si esto se mira en conexión con la doctrina de Jesús, no puede interpretarse como si la fe por sí misma, por su propia fuerza sugestiva, convincente, produjera efectos tan infalibles. «Cuando Jesús habla de la fe, Dios siempre se sobrentiende» (Ninck). La «fe» para Jesús es una confianza ilimitada en su Padre, a quien «todas las cosas son posibles» (Marc. 10, 27; 12, 24; 14, 36). Ante su omnipotencia se rompen todas las leyes de la naturaleza. La fe traslada montañas.

Así, al apoyar Jesús la omnipotencia de la oración en la omnipotencia de Dios, empalma *del modo más íntimo la voluntad del que reza con la voluntad divina.* Esta ecuación: omnipotencia de la oración = omnipotencia de Dios, determina esta otra: voluntad del hombre = voluntad de Dios. Únicamente la oración que se subordina sin reserva a la voluntad de Dios es en esta voluntad, y por la misma, todopoderosa, porque no quiere otra cosa sino lo que quiere Dios. Para Jesús, el Padre está tan exclusivamente en el punto central de su contemplación, que, para Él, una oración desligada de la voluntad de Dios es completamente inconcebible. Por esto puede prometer que la oración perseverante será escuchada de un modo absoluto. Escuchada también en lo pequeño y en lo más pequeño. «Bien sabe vuestro Padre lo que habéis menester antes de pedírselo» (Matth. 6, 18). «Y Él solo es bueno» (Matth. 19, 17). «Hasta los cabellos de vuestra cabeza están todos

contados.» «Ni uno de los pajarillos que se venden por dos cuartos es olvidado de Dios» (Luc. 12, 6 ss.).

Así toda petición está cobijada por la voluntad del Padre. No hay petición fracasada para quien hace suya esta voluntad. Aunque nos imponga cruz y muerte, la voluntad del Padre es una voluntad de escucharnos con clemencia.

La misma voluntad del Padre, que, exigente, dura y severa, obliga a la renuncia de la propia voluntad e impone en toda petición un sacrificio rudo, *resuelve* después en el ánimo del que ora la vehemente tensión interior. La misma voluntad que desarraiga el querer humano, le comunica el más alto grado de confianza interior y dominio de la vida. En vez de la antigua voluntad de vivir, que se apoyaba sólo en sí misma y, por ende, tambaleaba de continuo, brota la nueva certeza, la seguridad de estar completamente resguardado en la voluntad de Dios, la más amplia conciencia de poder de que es capaz una criatura. «Quien perdiere su alma, la volverá a hallar» (Matth. 10, 39).

En la oración de Jesús se pone de manifiesto que el cristianismo es *un acto sumamente personal,* algo que nadie puede hacer en sustitución mía, y que sólo vive como acto, como tensión, como un «sí» y «no» constantemente repetidos, nunca como una obra repleta y harta. Y que el cristianismo es el *acto* más desprendido, más rudo, más *heroico,* un acto de violencia por amor al reino de los cielos, un meter por fuerza el propio querer inestable en la voluntad eterna, inmutable, de Dios, una confesión atrevida de la gloria de Dios, confesión que quebranta todo egoísmo mezquino y abre paso a un

generoso amor humano, una voluntad de eternidad. Y que el cristianismo precisamente por esto es también *la más fuerte voluntad de vivir;* confianza indomable de vida, certeza la más jubilosa. «No se turbe vuestro corazón» (Io. 14, 1). La Nueva de Jesús es... la Buena Nueva, el Evangelio.

¿Por qué camino puedo llegar a Cristo y a su mensaje? Hay un camino muy corto y sencillo. *Penetro con la mirada en el alma de Jesús que ora...* y creo. «De la plenitud de Éste hemos participado todos, y recibido una gracia por otra» (Io. 1, 16).

EL AMOR DE JESÚS
(Sermón)

JESÚS, Cristo, el Ungido, es el Rey de los corazones, porque es el Rey del amor. Cuando el Verbo eterno vistió nuestra pobreza y bajeza humana, cuando se encarnó, y así humanado pasó por los campos de Galilea para curar enfermos y pecadores, entonces nos hizo cautivos suyos con los dorados lazos del amor, y nosotros pasamos a ser propiedad suya. Desde entonces sabemos que el cristianismo es amor. Nada más que amor.

Y es un amor especial, como nunca se había visto sobre la tierra. «Un *nuevo* mandamiento os doy», dijo el Señor. Así se introdujo una nueva postura espiritual, una nueva pasión en el mundo y con ella una nueva especie de hombres: los hombres que aman, los cristianos. Y el destino de Occidente dependerá de que esta especie llegue a imponerse, de que las luces abundantes, irradiadas por la misma, logren triunfar de las pesadas sombras con que nos espanta hoy el cielo político. Ninguna otra cosa sino este amor nuevo, el amor de Jesús, podrá librar del quebrantamiento a Occidente.

Así pues, tracemos hoy la imagen del amor tal como se nos muestra en Cristo. Vamos a indagar la

característica del amor de Cristo, lo peculiar que tiene: ¿Cómo miró Jesús el amor? ¿Cuál es el ejemplo que nos dio de él con su vida? Al estudiar esta cuestión, indagaremos, al mismo tiempo, la esencia del cristianismo, lo peculiar que hay en nosotros los cristianos y nos distingue de los hijos del mundo.

Lo que caracteriza en primer término el amor de Cristo es su *interioridad,* su *verdad,* su autenticidad. Nada dista tanto de este amor como la teatralidad, la postura afectada. Cristo no se contenta con lanzar en medio de la turba, a semejanza de los antiguos filántropos, hermosos lemas y sentencias sobre el amor a los hombres. Ni se agota su amor en obras puramente exteriores. Porque desde San Pablo sabemos que pueden darse obras, hasta heroicas, que a pesar de todo no son más que metal que suena y campana que retiñe, por faltarles lo esencial, lo íntimo: el amor, el amor del corazón. Por esto dice el Apóstol: «Cuando distribuyeres todos tus bienes para sustento de los pobres, si la caridad te falta, no te servirá de nada.» Lo primero para Cristo no son esas obras puramente exteriores, sino el saber vivir, sentir, compartir la desgracia ajena. Él mismo quiere compenetrarse personalmente con esa desgracia y cargarse con ella. No quiere ser rico viendo pobres a otros; por esto no tiene donde reclinar la cabeza. No sabe ver enfermos sin cuidarse de ellos. Tan íntimamente unido se siente con los más pobres de los pobres, con los llamados pecadores públicos, que no puede menos de buscar su compañía y comer con ellos un mismo pan, aun cuando se le moteje de «amigo de los publicanos y pecado-

res». Hasta tal punto considera como suya la miseria de los desamparados, de los proscritos, de los desheredados, de los náufragos, que no solamente los llama hermanos, sino que se identifica con ellos: «Siempre que lo hicisteis con alguno de estos mis más pequeños hermanos, conmigo lo hicisteis...» Y al celebrar la Última Cena, en el pan partido y en el vino escanciado, ve a todos estos pobres, con todas sus miserias, introducidos en su propio ser sagrado: «Tomad y comed: éste es mi cuerpo; bebed todos: ésta es mi sangre.» En su sagrado ser deben encontrar ellos la curación.

De esta interioridad, de esta autenticidad de su amor brota el *desinterés*. Ahí tenemos la segunda característica del amor de Jesús. Al hacer alguna obra buena, dice en cierta ocasión, tu mano izquierda no ha de saber lo que hace la derecha. Jesús no ama a quienes saben que hacen una obra buena, a quienes entregan sus donativos con aire de grandes señores. Por esto prohíbe también la caridad ruidosa de los fariseos, que cuando hacen una obra buena quieren que se publique en las sinagogas y por las calles. Prohíbe igualmente el «sacro egoísmo» respecto de los miembros de la propia familia: «Que si no amáis sino a los que os aman, ¿qué premio habéis de tener? ¿No lo hacen así aun los publicanos?» Su amor tampoco conoce límites al tratarse de gente extraña o de distinta religión. En la parábola del buen samaritano diseña con fina ironía al hombre que se jacta de piadoso, al fariseo, al que ostenta un cargo eclesiástico, al levita, que pasan insensibles a la vera del herido, maltrecho por unos ladrones, mientras que un hombre de otra

creencia, el heterodoxo, el hereje, el samaritano, baña con aceite y vino la herida. Con esta parábola quiere decir: El amor verdadero no conoce espíritu de castas, ve en cada hombre al prójimo que se encuentra en necesidad, y mira como el más prójimo de todos al que mayor necesidad padece.

Mirándolo por dentro, según su contenido íntimo, este amor de Cristo es *servicio,* es amor que sirve. Él mismo lo subraya: «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida para redención de muchos.» Toda su vida fue servicio de los pobres, pecadores y niños. «Pasó haciendo bien»; no encuentra Lucas otras palabras para describir su vida. De ahí que, aun en vísperas de su Pasión, se sienta impulsado a lavar los pies de los discípulos. Es el último servicio de amor que les prestará. Así deben ellos aprender que están destinados no a dominar, sino a servir. «No ignoráis», dice en cierta ocasión, «que los príncipes de las naciones avasallan a sus pueblos y que sus magnates los dominan con imperio. No ha de ser así entre vosotros, sino quien aspirase a ser mayor entre vosotros, debe ser vuestro criado. Y el que quiera ser entre vosotros el primero, ha de ser vuestro siervo.» El amor de Cristo es amor que sirve, aun cuando no se le aprecia y se le denigra. Siempre es liberal, magnánimo. Así dice: «Al que quiere armarte pleito para quitarte la túnica, alárgale también la capa. Y si alguno te forzare a ir cargado mil pasos, ve con él otros dos mil.» Lo elevado, lo noble, lo regio de su amor estriba en que nunca se despeña por los precipicios de lo puramente animal e instintivo, en que permanece siempre bueno, noble y elevado,

aun al encontrarse con hombres mezquinos y de corazón estrecho.

Con esto señalamos ya otra característica del amor de Cristo: es amor que dispensa, amor *que perdona.* Pedro le preguntó en una ocasión: «Señor, ¿cuántas veces deberé perdonar a mi hermano?... ¿hasta siete veces?» Hablaba así porque los doctores de la ley enseñaban que solamente siete veces había que perdonar. Y Cristo le contestó: «No te digo yo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete.» Lo que significa que el verdadero amor cristiano no tiene límites en que sea lícito detenerse y decir: hasta aquí y ni un paso más. El hombre es en demasía hijo de su propio temperamento y esclavo del momento, para tomar excesivamente a lo trágico sus explosiones de pasión. En la parábola de la gran deuda, el Señor nos enseña que las ofensas que nos infiere el prójimo son muy insignificantes en comparación con la ofensa que por el pecado se infiere a Dios. Y subraya: Dios no te perdonará si tú no perdonas de todo corazón a tu hermano. Por esto rezamos en el Padrenuestro: «Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores.» Solamente quien sepa perdonar es cristiano, solamente él puede acercarse a la mesa del Señor. «Si al tiempo de presentar tu ofrenda en el altar», dice el Señor, «te acuerdas que tu hermano tiene alguna queja contra ti, deja allí mismo tu ofrenda delante del altar, y ve primero a reconciliarte con tu hermano, y después volverás a presentar tu ofrenda.» Perdonar, y volver a perdonar siempre. Ésta es la última y conmovedora doctrina que Cristo nos dio desde la cátedra de la cruz,

al clamar al Padre: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen.»

¿Por qué urge Cristo el perdón con tanta insistencia y tal vigor? Al querer contestar a esta pregunta, nos encontramos con lo más delicioso, lo más fragante, lo más delicado que hay en el amor de Cristo. El amor de Cristo es amor que perdona porque es amor *comprensivo*. Cristo nunca mira un hecho aisladamente, sino que mira siempre a todo el hombre. Sabe seguir cada acto, dictado por los sentimientos, hasta las raíces del mismo, hasta la contextura más íntima de la vida humana, y allí ve que el hombre se halla enzarzado en la miseria de su existencia y sufre las consecuencias. Cristo perdona porque comprende. Al serle presentado el enfermo, el paralítico, lo que ve en primer lugar no es el cuerpo enfermo, sino el alma, el peso de la conciencia que había causado aquella dolencia. Sería una enfermedad psicógena, de raíces psíquicas. De ahí que primero libre de la opresión la conciencia. «Perdonados te son tus pecados.» Luego cura el cuerpo enfermo: «Toma tu lecho y anda.» Su amor es amor que perdona porque es amor que comprende. Cuando los fariseos le presentan la adúltera cogida en flagrante delito y están al acecho para ver si aplica la ley rigurosa de Moisés, el apedreamiento, su mirada penetrante ve las mil y mil tentaciones que rodearían a la pecadora haciéndola sucumbir. Pero ve también que los fariseos mismos no son inmunes a tales tentaciones y que en el fondo son hipócritas. Por esto guarda silencio y en silencio escribe en el suelo. Y, finalmente, pronuncia una sentencia de plena madurez de espíritu y de

corazón: «El que de vosotros se halle sin pecado, tire contra ella la primera piedra.» Y cuando en casa de Simón la pecadora riega con lágrimas de arrepentimiento los pies del Señor, Él, entre la rocalla de los devaneos de aquella mujer, descubre la pepita de oro de amor verdadero, pepita que, a pesar de todo, estaba oculta en el fondo de su alma. Y pronuncia aquella frase que rezuma amor y profundo conocimiento del alma humana: «Le son perdonados muchos pecados porque ha amado mucho» (Luc. 7, 47).

Cristo es amor humanado. Y al mismo tiempo no hay en Él nada exagerado. En cierto sentido se podría decir: Su amor era un amor *sobrio,* por estar saturado de experiencia respecto a la vida y al conocimiento del hombre. Y, con todo, era una hoguera que redimió del embotamiento y de la estrechez del egoísmo a millones de hombres, e hizo prender en ellos una vida llena de entrega y de heroísmo. Ojalá eche raíces también en nosotros y nos penetre por completo precisamente esta pasión del auténtico amor cristiano. Solamente como poderío de amor podrá el cristianismo desarrollar y conservar sus energías de reclutamiento. Si echamos una mirada en torno nuestro —no podemos pasarlo en silencio— encontramos a tantos creyentes, a tantas personas piadosas que no se ponen al servicio de ese poderío de amor *reclutador.* Su piedad no rebasa la propia persona, no llega hasta el otro, hasta el prójimo, se reconcentra buscando el propio yo. Tiene colorido egoísta. No se preocupa de erigir dentro de sí y en torno suyo el reino del amor, no le interesa más que la bienaventuranza de la propia alma. Es

un cristianismo de orientación negativa. De tales personas piadosas, dice San Francisco de Sales: «Se esfuerzan por ser ángeles puros, y se descuidan de ser hombres buenos.» De allí que tal piedad parezca como coartada, convulsiva, y precisamente las almas de altos ideales se sienten repelidas por ella. Refiriéndose a tales personas dice Nietzsche con cierta razón: «Habrían de ser más redimidos los redimidos.»

El verdadero cristianismo, el cristianismo de Cristo, es, ante todo, cristianismo *positivo*. Lo que quiere es erigir el reino del amor en sí mismo y en torno suyo, formar al hombre de abnegada entrega. De ahí que este cristianismo rebose energía de actividad, empuje vigoroso y magnanimidad. Algo luminoso, radiante, hay en él. ¿Cómo no han de brillar los ojos si se refleja en ellos lo más luminoso que hay en cielos y tierra, el amor de Cristo? Solamente este cristianismo positivo vencerá al mundo y dará, a pesar de todo lo diabólico de los tiempos presentes, el dominio a Dios. Porque dice San Juan Evangelista: «El que permanece en la caridad, en Dios permanece... Dios es caridad.» Amén.

POR CRISTO NUESTRO SEÑOR
(Conferencia)

A todos nos es provechoso detenernos un poco y meditar nuestra postura fundamental. Y no solamente en el campo de la vida moral, sino también en el de la fe religiosa. En el vaivén de todos los días fácilmente se ponen en primer término estas o aquellas verdades que están en la periferia de la revelación, de suerte que las verdades centrales, las verdades religiosas fundamentales y decisivas, o no se ven en absoluto o por lo menos no se ven con su debida conexión. Y, sin embargo, nuestra postura fundamental sólo será verdaderamente *católica* si en ella la trabazón de las verdades de nuestra fe adquiere forma precisamente en la relación y en la luz en que la Iglesia las ve y quiere que las veamos. La fe católica —considerada según su objeto— no es una mera suma de verdades, que para lograr el conjunto de la revelación hemos de alinear tan sólo exteriormente, sino que es una *construcción orgánica* del Espíritu Santo, un organismo que se forma según la ley de lo vivo. Cada verdad tiene su lugar y sentido dentro de esta construcción vital. Ha de ser, por tanto, mirada no en sí, sino en la conexión del conjunto.

Séame lícito hablar hoy de Cristo, y precisamente del lugar que pertenece a Cristo en nuestra vida religiosa, según la *conexión del dogma*. No pregunto, pues, qué os parece de Cristo. Porque todos le reconocemos gozosos Hijo de Dios hecho hombre. Es Dios de Dios, Luz de Luz, mas también hombre completo, entero, nacido de la Virgen. No pregunto yo por este contenido de la fe en Cristo, sino por el puesto que Cristo, el que se hizo hombre, ocupa en el conjunto vivo de la realidad de la fe. Para nuestra postura religiosa, ¿es Cristo lo supremo, lo más alto, o hemos de ir todavía más allá de Cristo?, ¿por Cristo al Padre?, ¿por Él, que se hizo hombre, al Dios Trino? ¿En qué sentido es la postura del cristiano cristocéntrica y en qué sentido es teocéntrica?

Al contestar a esta cuestión, no os diré seguramente nada nuevo. Mas puede influir en que nuestra postura respecto de la fe sea más consciente y resuelta, más armónica y pura. Quizás algunas cosas de la fe y del culto que antes no habíamos percibido o las veíamos tan sólo borrosas, se destaquen en una luz más clara.

I

Nuestra cuestión no es arbitraria. El que presta atención al suave oleaje de la piedad católica, percibirá un ritmo diverso en la confesión de Cristo, una variedad de matices al pronunciarse el santo y dulce nombre de Jesús. Acaso podríamos distinguir dos círculos en la piedad católica. No están deslindados rigurosamente, se tocan. Y, desde luego, no

hay en ellos diferencias de confesión. Doquiera sea viva la fe católica, allí se confiesa, como base natural y raíz de la postura cristiana, que el Hijo de Dios se hizo hombre, y que tiene derecho a la adoración. Pero se puede afirmar que estos dos círculos ven y viven de distinta manera la fe de Cristo —una, indistinta— en sus últimas relaciones. Me refiero a la piedad privada, popular y a la litúrgica.

En la *devoción privada* la adoración del Hombre-Dios, el culto de Cristo, se destaca de tal manera en una mirada de conjunto, hasta tal grado está en el punto céntrico, que la fe en el Dios vivo, la adoración de la Santísima Trinidad se relega de un modo sorprendente al último término. ¿Cuántos son todavía los que rezan al Padre por su Hijo en el Espíritu Santo? Especialmente el Espíritu Santo ¿no es ya para muchos devotos un Dios desconocido? ¿Es exagerado afirmar que para este círculo de piedad la confesión de la Santísima Trinidad propiamente sólo sigue viviendo en la señal de la cruz y en el símbolo de la fe? La figura de Cristo ha absorbido, por decirlo así, todas las manifestaciones de fe y vida religiosa. Propiamente se piensa en la naturaleza divina de Jesús. Todo se hace para mayor honra del Cristo divino, del Verbo eterno en el seno del Padre. Mientras la mirada del creyente se dirige exclusivamente a la naturaleza divina del Señor, sin pensar al mismo tiempo en su naturaleza humana como es debido, Cristo es para él lo supremo, lo más elevado que el alma busca y afirma; falta el último paso: *llegar por medio de Cristo al Dios Trino*. El culto religioso, por consiguiente, es marcadamente cristocéntrico, no teocéntrico.

De ahí que en la devoción privada toda una serie de verdades de la fe, muy profundas y de extraordinaria fecundidad, no tengan, al parecer, el puesto que merecen. Cuanto más exclusivamente se vea a Cristo, cuanto más se sienta la devoción piadosa instigada a contemplar y adorar en la figura de Cristo preferentemente la naturaleza divina, tanto más se retraerá al segundo término para la conciencia del creyente la naturaleza humana en su especial significado redentor, y con ello también la altísima verdad de que Cristo precisamente en su ropaje de sacrificio, en su humanidad, es nuestro Sumo Sacerdote, y es por su *humanidad* sacratísima por la que nosotros, los redimidos, estamos unidos del modo más íntimo con su divinidad, y Él es nuestra Cabeza, y nosotros somos su Cuerpo. Por este motivo se amortigua aquel sentido vivo de comunión en la gracia, de unión en la vida sobrenatural, de solidaridad —«unos con otros» y «unos por otros»— que tienen los cristianos en Cristo. El creyente ya no se da bastante cuenta de los lazos que le unen con la Cabeza, Cristo, y con los demás miembros del Cuerpo. Frente a Cristo y a sus miembros, se siente como un *yo* y no como un *nosotros*. Lo que los grandes Santos —Pablo, Ignacio, Cipriano, Agustín— celebraron siempre con alma ardorosa como un don de la gracia que trae felicidad, la comunión de las almas, la unidad de espíritu, la comunidad de amor y de paz, no es ya, o, por lo menos, no lo es en la debida medida, un elemento esencial del sentir cristiano. Por esto, el creyente de medianía no suele mirar a la Iglesia *tanto desde dentro como desde fuera*. Ve lo que salta a la vista: el clero y la actividad

pastoral; y así piensa que *toda* la esencia de nuestra santa Iglesia queda encerrada en el papa, en los obispos y en los sacerdotes. Y porque no tiene el espíritu despierto para comprender el misterio más propio de la Iglesia, la comunión —llena de gracia— de sí mismo y de todos los miembros con la única cabeza, Cristo, y porque no siente de un modo vivo que él también entra en la comunidad de los miembros de Cristo, por esto no mira, con frecuencia, a la Iglesia como sostén principal de vida para el propio *yo,* como ambiente verdadero de vida, como su más propia y profunda realidad, sino como algo extratemporal, como una institución a que se recurre cuando se necesitan auxilios espirituales, y que, por lo demás, está —con fines propios, con ordenaciones propias, con propias formas de vida— completamente fuera del círculo de interés personal. Y precisamente por esto —porque la realidad de la Iglesia no es al par la realidad en que él se siente misteriosamente empalmado— juzga el creyente las exigencias, resoluciones y disposiciones eclesiásticas no de otra manera que como suele hacerlo al tratarse de instituciones y autoridades civiles. Y fácilmente se siente como oprimido y trabado por las mismas. Las disposiciones eclesiásticas le parecen algo extraño y violento, precisamente porque en él se ha atrofiado la *conciencia de miembro,* la profunda certeza de tomar parte en las manifestaciones de vida eclesiástica «según la gracia que nos es concedida» (Rom. 12, 6).

Pero me parece que hay todavía una consecuencia, más grave, de la debilitación de la fe viva en la mediación de Cristo. El abad Ildefonso Herwe-

gen, en su estudio, de abundantísimos impulsos, *Iglesia y alma, la postura espiritual del culto de misterios y su cambio en el Medievo* (Kirche und Seele, die Seelenhaltung des Mysterienkultes und ihr Wandel Mittelalter), cree tener que destacar que en el *Medievo* —empezando poco más o menos en la época carolingia y llegando a su completo desarrollo en pleno siglo XIII— la vida de piedad de la Iglesia sufrió «un cambio inmenso» en el sentido de que el espíritu sacro, objetivo, formativo de comunidad, se había retraído para dar paso cada vez más al espíritu subjetivo, ético. No sin influencia de «la postura espiritual germánica, subjetivamente recalcada», con realce unilateral de los valores morales del alma, se había «construído un camino de perfección cristiana que toma su impulso mucho más del *opus operantis* que del *opus operatum*». Aunque no se pueda aceptar por completo esta proposición, de todos modos el abad Herwegen acertó en un punto, a saber, que en la piedad católica, y al margen del culto litúrgico, surgen posturas en que la conexión orgánica de la naturaleza y de la gracia está ya muy *aflojada,* en que el acto personal, activo, escapa, por decirlo así, de la influencia sobrenatural. Sin embargo, la causa verdadera de este semipelagianismo embozado ya no está en la amortiguación de la idea de misterios, sino más bien en el descenso secreto de nuestra veneración al misterio del Cuerpo de Cristo y, todavía más profundamente, en la merma de la fe en el Primogénito de los hermanos, en el Hombre Jesucristo (Tim. 2, 5). Donde ha desaparecido, o tan sólo se ha debilitado, la conciencia jubilosa de tener en el Hombre-Dios la

fianza segura, el garante, hasta la dulce realidad de la nueva vida, de nuestra unión perenne con el Primogénito de los hermanos, con su muerte y su resurrección, allí brota sobre un magro suelo de la fe la planta seca del moralismo, y con ella toda la vegetación de virtud convulsiva, de exégesis exagerada y de enervantes escrúpulos de conciencia, y hacen, acá y acullá, de la buena nueva una nueva de terror.

Cuán perniciosas consecuencias puede acarrear el desconocimiento del significado redentor de la humanidad de Cristo, puede verse con una ojeada a aquellas comunidades cristianas que en la imagen de Cristo han *suprimido* todos los rasgos humanos, o por lo menos no destacan con la debida fuerza el ὁμοούσιος ἡμῖν, el que tiene nuestra misma naturaleza. Me refiero a las sectas gnósticas y monofisitas y, hasta cierto punto, también a las Iglesias cismáticas de Oriente.

Los *gnósticos* declararon la humanidad de Cristo mera apariencia. La divinidad de Jesús era el único y propio objeto de su culto. Cristo no nos redime por medio de su humanidad, por su pasión y muerte, sino por la luz de la verdad que resplandece en su divinidad y que Él comunica a los corazones. La consecuencia no fue tan sólo que la piedad gnóstica se determinase en demasía por la especulación, por un conocer y ver, y no por una fe amorosamente activa. La consecuencia fue también que se destruyese aquella unidad sobrenatural del Cuerpo de Cristo que une a los creyentes con Dios y entre sí. El gnóstico es el hombre solitario en el sentido más propio de la palabra. En su teología no se encuentra el con-

cepto del Sumo Sacerdote que sirve de Mediador, ni el de la Cabeza, ni el del Cuerpo de Cristo. De ahí el concepto superficial que tiene de la Iglesia. La Iglesia gnóstica no es la formación, la perfección misteriosa, sobrenatural, de la humanidad de Jesús hasta llegar a la plenitud de sus miembros, a la unidad de su Cuerpo místico, sino una asociación utilitaria de orden natural, que sirve para proporcionar luz al campo religioso-moral, una escuela. Y la piedad, como la ética gnóstica, no es un vivir en el Primogénito de los hermanos, no es un respirar en su Espíritu Santo, sino que se apoya en sí misma, por completo en sus propias fuerzas. Por esto lleva en la sangre lo convulsivo, lo artificialmente exagerado : en el orden del conocimiento conduce a los excesos de la especulación, en el del querer a un ascetismo exagerado, tan desviado que al final —también en el gnosticismo sirio— se precipita y degenera en una moral de despotismos y de violencias.

Menos desastrosos, pero con todo bastante graves, fueron los efectos que produjo el desvío de la imagen dogmática de Cristo, la postergación de la humanidad de Cristo en las comunidades *monofisitas* y en las Iglesias *cismáticas*. Como lo demuestra el P. José Jungmann, S. J., en un estudio substancioso y muy instructivo acerca de la «*posición de Cristo en la oración litúrgica*» (Stellung Christi im liturgischen Gebet) —todavía volveremos a hablar del mismo en varias ocasiones—, la impugnación *arriana* de la consubstancialidad del Hijo con el Padre, y, en consecuencia, la negación de la plena divinidad de Cristo, influyó en transformar todas las liturgias orientales *por cuanto* ya no se admitía

la fórmula litúrgica tradicional: «Por Cristo nuestro Señor», ni la doxología antigua: «Honra sea dada al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo», puesto que las expresiones «por Cristo» «y por el Hijo» eran erróneamente interpretadas por los arrianos, como si el Hijo fuese inferior al Padre. Por esto Basilio el Grande y Atanasio algunas veces ya substituyeron la antigua doxología: «Honra sea dada *al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo», por esta* otra: «Honra sea dada al Padre *con* el Hijo y con el Espíritu Santo», o también: «Honra sea dada al Padre *y* al Hijo y al Espíritu Santo». Y el Crisóstomo, en vez de decir «*por* Él», empleaba siempre la nueva fórmula: «*con* Él», o hablaba sencillamente de «la gracia de nuestro Señor Jesucristo», que ha de mover al Padre a otorgarnos sus dones. En algunas comunidades orientales prevaleció en absoluto esta fórmula; la primitiva, la antigua, considerábase ya doctrina errónea.

¿Qué efectos produjeron estos cambios litúrgicos en la postura religiosa? Todas esas Iglesias llegaron a sentir menos lo que *significa la humanidad de Cristo en la obra de la redención*. Las Iglesias monofisitas, que sólo admitían una naturaleza en Cristo, la divina, perdieron por completo tal sentido. Fulgencio hace notar que Eutiques, el fundador de la herejía monofisita, prescinde por completo del sumo sacerdocio de Cristo y, con ello, de la mediación de su humanidad sacratísima. Y también en las Iglesias griega y rusa, que no eran monofisitas, la alusión a Jesús como Sumo Sacerdote, tan corriente en el lenguaje litúrgico de los primeros siglos, se hizo cada vez más rara. Tal hecho produce necesa-

riamente una modificación de las representaciones cristológicas, por cuanto Jesucristo, el Hombre-Dios, es mirado principalmente según su naturaleza divina, y no según la humana, y, por consiguiente, en la vida de piedad parece Él estar tan sólo del lado de Dios, y no también junto al hombre. En este ambiente, Él no es ya el representante, el abogado de los hombres, el Primogénito de los hermanos, que ofrece al Dios Trino el sacrificio de la humanidad. Resplandeciendo en la luz inaccesible de la divinidad, está infinitamente lejos de los hombres, y como tal, como Dios infinitamente elevado, ofrece el sacrificio del altar. «El recuerdo del fundador del sacrificio, Hombre-Dios, ha sido eclipsado» —escribe Jungmann (pág. 214)— «por el pensamiento del Dios presente». Él ofrece el santo sacrificio de la Misa como Dios, y no como hombre. Su grandeza divina lo absorbe todo en la liturgia: «El sacerdote ya no es más que la sombra visible del Hijo de Dios.» De ahí el desplegamiento inmenso, brillante, de la liturgia desde Justino II y por otra parte el *cambio completo de la postura religiosa.* Es significativo que este cambio empiece precisamente con el teólogo que por vez primera se creyó forzado a corregir en absoluto y de un modo general la fórmula «por Él» substituyéndola por esta otra: «con Él»; es decir, empezó con el Crisóstomo, el santo obispo de Constantinopla. En este modo de ver es característico el sentimiento de estar separados infinitamente de aquel Dios que por medio del sacerdote obra la santa transubstanciación, el sentimiento de una veneración sin límites, un sentimiento hasta de miedo y de espanto. Entonces se habla, *por primera vez*

en la historia de la Cena, del «sacrificio tremendo», del «pan tremendo» y del «miedo y temblor» con que se ha de recibir el Cuerpo del Señor. Antes del siglo IV tales giros eran desconocidos. Entonces empiezan a oírse en los sermones sobre el Santísimo Sacramento del altar, las expresiones: tremendo, terrible, espantoso, horrendo, pavoroso. La religión pasa a ser, en vez de religión de amor, religión de *temor*. Y para expresar de un modo sensible la distancia del Dios que consagra, el altar fue separado del pueblo, primero con cortinas, más tarde por un tabique de madera adornado de cuadros (iconostasio). El sacrificio del altar apareció, en lo esencial, como misterio tremendo *(tremendum mysterium)*. No faltaba en el misterio, es cierto, el momento de lo «amorosamente atrayente» *(fascinosum)*, pero apenas se dejaba sentir. La conciencia del creyente se sentía frente a algo infinitamente tremendo, frente al hecho horrendo de que Dios se inmola por los hombres. Entonces empieza a hablarse de «destrucción», de la «inmolación» del Hijo de Dios que está presente en el altar, a la que se refiere la teología católica después del Concilio de Trento. Ante hecho tan horrendo, el creyente no encontraba amparo en su mundo, tangible, visible, *en el campo de lo humano, en una humanidad santa,* que —libre de pecado— pudiese presentarse ante Dios para abogar por los hermanos y reconciliar el mundo con Él. La fe en el «Cristo Hombre», Primogénito de los hermanos, nuevo Adán, no era ya algo vivo. Así, el cristiano viose dominado por el sentimiento de una culpa sin límites, sin que este sentimiento de culpabilidad se pudiese tranquilizar con la confianza

en el «Hombre Jesús», con la seguridad de estar resguardado en la unidad del Cuerpo místico ya acá bajo en la tierra, pues que fue incorporado a Jesús y está ligado a Él. Este sentimiento de culpabilidad apartó al creyente del altar. Es significativo que el Crisóstomo fuese precisamente el primer obispo que se quejó de esta manera : «En vano rodeamos los altares. No hay nadie que participe» (Hom. 17 in Hebr. n. 4). De este sentimiento de culpabilidad brotaron además aquellas Apologías», es decir, aquellas cargadas *autoacusaciones* del sacerdote y de los creyentes en la santa Misa, que se encuentran de un modo especial en las ordenaciones de culto galicanas. También las liturgias galicana y española, en guerra con el arrianismo de los godos occidentales, que subordinaba la divinidad de Jesús a la del Padre, sintiéronse impulsadas a prescindir de la fórmula antigua : «por Cristo», porque podía ser erróneamente interpretada en el sentido de una subordinación de Cristo, y a dirigir sus oraciones alternativamente a Cristo y a Dios. De modo que también aquí aparece Cristo a los ojos de los creyentes no tanto en su figura humana como en la divina. Y así también la postura religiosa fundamental era la del temor receloso y de la autoacusación escrupulosa. Bien que, según San Pablo, la propia acusación ha de hacerse *antes* del sacrificio eucarístico (examínese a sí mismo el hombre; y *de esta suerte* coma de aquel pan), en aquella época fue incorporada a la misma liturgia y a cada paso (particularmente del siglo IX al XI) interrumpía las oraciones. Solamente en el siglo XI empiezan a suprimirse poco a poco estas «Apologías» que invadían todas las oraciones

litúrgicas. Nuestra confesión al principio de la santa Misa no es sino un pálido vestigio de tal práctica.

Indiquemos, siquiera de paso, el hecho de que precisamente en las Iglesias cismáticas, con el decaimiento de la fe en una humanidad sacratísima de Jesús, tomó incremento el *culto de los Santos,* o, con mayor exactitud: que el Santo se desligaba, por decirlo así, de la mediación de Cristo y se hacía independiente. En el sentir del cristianismo antiguo, tal como se mantuvo siempre en la Iglesia romana, los Santos también son miembros del Cuerpo de Cristo, sus miembros más nobles por cierto y de más valor, cuya intercesión tiene un poder *especial,* pero... no son más que miembros. Obran únicamente por Él y forman, juntamente con los demás creyentes, un solo círculo de redimidos, una sola comunidad que vive en Cristo. Por esto en su poder de intercesión no se distinguen específicamente de la parte restante de la Iglesia suplicante; ellos pertenecieron a ésta, aunque, por ser sus miembros más nobles y santos, podían pedir de un modo más eficaz que los otros fieles. Por tanto, al rezar la Iglesia en nombre de Jesús, también *incluía* en su oración a los Santos. Porque también ellos dependieron y seguían dependiendo de Cristo, vivificados tan sólo por Él. La intercesión de los Santos solamente tenía que reforzar las oraciones que la Iglesia, rezando en la tierra juntamente con los Santos por medio de Cristo Nuestro Señor, ofrece al Dios Trino (cf. Jungmann, pág. 240). Aun hoy día predomina este punto de vista en las oraciones de la Misa romana. Por haberse debilitado la fe viva en la humanidad sacratísima de Jesús y, en consecuencia,

por mirarse el sumo sacerdote de Cristo no ya en el plano de lo humano, sino en las alturas infinitas de Dios, no quedaba margen para tal modo de sentir. Los Santos debían, por decirlo así, llenar el vacío que había entre Dios Trino y el hombre. Así ocuparon el lugar de Cristo como intercesores de la comunidad orante. Precisamente por esto, en la forma más nueva de la liturgia bizantina, la invocación de los Santos, la imploración de su intercesión corresponde «al final de la oración solemne, como en Roma este giro: Por Cristo nuestro Señor» (cf. Jungmann, pág. 237). De ahí la sobreabundancia del culto de los Santos en las Iglesias orientales. La alta verdad que pregona con insistencia San Pablo, es a saber, que «Cabeza y cuerpo son un mismo Cristo», no por ello fue negada, pero corría peligro de obscurecerse. De todos modos, no fue agotada en toda su profundidad.

No he de esforzarme en destacar cómo esta nueva postura religiosa, de carácter antiarriano, que acaba por mirar con menos aprecio la humanidad de Jesús, influyó en la espiritualidad general del cristiano oriental, especialmente del *hombre ruso*. El hombre occidental no había de sentir esos efectos, o por lo menos no había de sentirlos durante largo tiempo, porque la liturgia galicana y la española, que se habían transformado con espíritu antiarriano, al correr de los años fueron absorbidas por la romana. Veremos todavía que la liturgia romana fue la única de todas las cristianas que en la guerra contra la herejía arriana se resistió a cambiar las oraciones litúrgicas. Cuando se habla del hombre ruso, de su entrega pasiva, de su tendencia sin límites a la

abnegación y a la negación del propio *yo,* de su enorme indiferencia ante los valores positivos de la vida y, sobre todo, aquello en que se arraiga esta postura, es a saber, su expectación apremiante de las postrimerías, de su locura, siempre renovada, de que el Hijo del hombre ha de venir en un tiempo próximo, de sus afanes, rayanos con la pasión, por resurrección y nueva vida, y de su culto sobreabundante de los Santos, se ha de atribuir una influencia significativa en la formación de este tipo a disposiciones originarias, a ciertos acontecimientos históricos y a destinos determinados. Mas la influencia decisiva es la de la liturgia, y, en último término, de la imagen antiarriana de Cristo que la liturgia presentaba al hombre ruso. Donde se contempla a Cristo no más que en su divinidad, donde la mirada se estremece a la presencia del Dios muerto por los pecados de la humanidad, donde ya no se añade a ello el pensamiento suave y tranquilizador del Primogénito entre muchos hermanos, donde falta, por consiguiente, la confianza de tener ya acá bajo este Primogénito y, por medio de Él, una comunión verdadera con todos los santos y puros, una Iglesia, una patria, allí el alma piadosa no puede consolarse sino con el mundo *futuro,* venidero. El menosprecio de la humanidad de Cristo acarrea necesariamente un menosprecio de todo lo humano y terreno. Y entonces no queda realmente más para esta tierra que el mandamiento expresado un día por el monje Arsenio con esta fórmula: huye, calla, llora.

Como vemos, nuestro parangón con la piedad gnóstica y oriental-rusa confirma todas las conexiones y consecuencias que en substancia hemos sacado

relativas al menosprecio de la humanidad de Cristo y la postura religiosa de los creyentes. Muy ostensiblemente salta de nuevo a la vista la verdad antigua de que los dogmas son organismo de *vida,* que no soportan ninguna clase de atrofia o menoscabo. Solamente allí donde pueden obrar con fuerza y pureza no menguadas, se hacen verdaderos hombres, santos que no tienen en sí nada contorsionado, nada tortuoso, sino que están formados en todo según la medida de Cristo.

El círculo en que ellos pueden obrar sin mengua y con toda pureza, se ha de buscar allí donde la Iglesia infalible —fuera de la cual no hay salud— revela con más intimidad y delicadeza su espíritu de vida sobrenatural, allí donde ella hace su confesión directamente en la *oración*. Es el segundo círculo de que hablamos al principio y que distinguíamos del círculo de la piedad privada; es el círculo de la oración litúrgica.

II

No es menor mérito de Jungmann, cuyo estudio hemos citado reiteradas veces, el haber demostrado que la liturgia romana es la única que la guerra dogmática del siglo IV dejó relativamente intacta.

Aunque acá y acullá ofrezca todavía huellas de aquellos duros combates que la Iglesia hubo de sostener contra el arrianismo, hemos de afirmar, con todo, que se revela como *género litúrgico propio,* y no en último término, por el hecho de que en ella el *pensamiento de Mediador, más exactamente, el oficio de sumo sacerdote, correspondiente a la hu-*

manidad de Cristo, resalta vigorosamente. No he de bajar a los pormenores para lograr demostrarlo. La Iglesia termina todas sus oraciones con esta solemne conclusión: *por* Cristo, nuestro Señor. En los Prefacios de la santa Misa aparece Jesucristo, bien como motivo y objeto de la alegría agradecida que siente la Iglesia, bien como Mediador excelso, por el cual ella ofrece al Padre omnipotente su oración de gracias. A la mediación de Cristo aluden además las palabras del principio del canon: «¡ Oh, Padre clementísimo, humildemente te rogamos y pedimos por mediación de tu divino Hijo y Señor nuestro Jesucristo!» De modo que aún hoy vige en la liturgia romana, y solamente en ella, aquella ley que el Sínodo de Hipona, en presencia de San Agustín, formuló el año 393 en el canon 21. «La oración litúrgica ha de dirigirse siempre al Padre.» La liturgia de la Iglesia no reza a Cristo, sino al Padre *por medio* de Cristo, al Dios Trino por medio de aquel que se hizo hombre.

Este espíritu que la liturgia reclama, está en perfecta consonancia con aquellas *relaciones originarias* que, según la doctrina revelada, existen entre Dios Trino, el Cristo Hombre-Dios y la Iglesia.

Por cierto, *Jesucristo,* según la revelación, es Dios verdadero, es, como segunda Persona divina, Luz de Luz. Pero es también hombre verdadero; por lo tanto, no solamente tiene la misma esencia que el Padre y el Espíritu Santo, sino también nuestra naturaleza. Tiene Jesús no solamente el saber y querer divinos, sino también una conciencia puramente humana, una voluntad humana, una vida de sentimientos con toda verdad humana. Es comple-

tamente hombre, así como es Dios perfecto. Tan completa es su naturaleza humana, que la unión con el «Verbo» divino se funda solamente en la unidad de persona (divina); es decir, que en el misterio de la Encarnación no hubo, sin nada más, una fusión de la esencia y las propiedades divinas con la humanidad de Cristo; antes bien, esta humanidad, aun después de su unión con el Verbo divino, permanece en su orden específico, puramente humano. La segunda Persona divina, el «Verbo», no añade a la entidad humana nada que pueda significar un *enriquecimiento de su naturaleza* como tal. Le da solamente el ser-persona. Sin indagar aquí minuciosamente en qué consiste este ser-persona, puédese de todos modos afirmar que lo específico está en una unión tan íntima, tan esencial de la naturaleza humana con el Verbo divino, que esta naturaleza pertenece como propiedad al Verbo, que es *su* humanidad, y que el Verbo divino puede decir: este hombre soy yo.

Lo inconcebible, lo subyugador de la figura de Cristo, *no está en que la humanidad fue unida a la persona del Verbo,* sino en que —hablando con rigor— *Dios se hizo por completo, verdaderamente hombre.* El misterio no está en el ascenso del hombre a Dios, sino en el descenso de Dios al hombre. El milagro, lo inaudito, no está en que un hombre se haga Dios, sino en que Dios se haga hombre. Es lo que hace exclamar al cristiano: «Y el Verbo se hizo carne» (Io. 1, 14). «Se anonadó a sí mismo tomando la forma de esclavo, hecho semejante a los hombres, y reducido a la condición de hombre» (Phil. 2, 7).

¿Por qué tiene *la Encarnación* del Verbo un significado esencial, decisivo? Porque solamente en ella ha revestido forma corporal la voluntad que tiene Dios de redimirnos. No se concibe otra forma de redención en que la voluntad amorosa de Dios pudiese revelarse tan ostensiblemente, de un modo tan emocionante y eficaz, como en la Encarnación del Verbo eterno. Tan ostensiblemente... porque ¿qué cosa puede haber que salte más a la vista que un niño en el pesebre, que el Crucificado, que el Resucitado? De un modo tan emocionante... ¿qué más podía ofrecer Dios que entregar por nosotros a su propio Hijo unigénito? Y de un modo tan eficaz... porque, al encarnarse el Verbo divino, no solamente se anuncia la redención como Buena Nueva, sino que ya es realidad gozosa, resplandeciente. Tenemos de nuevo a un hombre entre nosotros, que puede decir con el corazón puro: «Padre», y que puede oir la respuesta del cielo: «Tú eres mi hijo muy amado.» Al dar Él su vida por nosotros como «primogénito entre muchos hermanos» (Rom. 8, 29), consiguió nuestra propia vida eterna. La cadena de muchos millares de generaciones, desligada de Dios ya en el primer miembro, se une nuevamente a Dios *en un punto,* y se une a Él tan firme, tan esencialmente, que no se le puede arrancar ya jamás. En este Uno se ve elevada nuevamente toda la humanidal del «no» al «sí», de la nada a la plenitud, del «sin valor» al valor. Así ella, en toda la amplitud y profundidad de su ser, pasa a formar *una nueva unidad en Él.* Este Uno es el nuevo fundamento, la nueva fuente, la nueva raíz de los hombres. Como brotan los sarmientos de la vid, así brotan ellos de Él, «in-

jertados con Él» (Rom. 6, 5) mediante el Bautismo. Él es la Cabeza, ellos son los miembros. *En principio y entitativamente no hay ya ningún cristiano aislado, solitario;* no hay más que miembros de Cristo, miembros de una sola cabeza. Una sola Cabeza, un solo Cuerpo.

El meollo de la Buena Nueva es no sólo que en Jesucristo viva Dios corporalmente entre nosotros, que nosotros contemplemos en su rostro «la majestad de Dios», sino que, además, este Dios sea nuestro hermano, con quien tenemos unidad de sangre, que sea la Cabeza de nuestro cuerpo. La divinidad, por cierto, es algo *esencial* en la figura de Cristo. Si Cristo no fuese también Dios verdadero, no se habría tendido con Él un puente sobre el abismo infinito que hay entre Dios y la criatura. Lo que dio a las guerras antiarrianas su fuerte impulso y cálido aliento, fue esta convicción: si el Redentor mismo no es verdadero Dios, entonces no puede levantarnos a Dios y hacernos partícipes de la vida divina. Mas esta naturaleza divina no es Jesús entero. Es el fondo de oro sobre el cual se destaca su actividad humana, y del cual saca su fuerza secreta, su poder de Salvador. Es, por decirlo así, la tranquila cadencia en la imagen de Jesús. Lo que *enardece* es la manifestación de lo divino en lo humano, el hecho increíble de tener un hombre entre nosotros que es Dios; de haberse transformado en su persona y por su obra *toda la humanidad en una unidad* que se empalma con Dios; de tener todos nosotros acceso al Padre mediante este Uno. El sentido más profundo del dogma referente a Cristo se encierra en esto: *por medio de Cristo al Padre.* El

significado *decisivo* de Cristo para nosotros, para el tiempo de nuestro mundo, no es que Él recibe ya ahora, como *Dios* encarnado, *la adoración* de los hombres, sino que Él, como *hombre* nuevo, incorpora a su Cuerpo todos los que quieren salvarse, y como Rey del nuevo pueblo de Dios los lleva al Padre. La llamada tensión escatológica entre este mundo y el otro, entre el tiempo de la siembra y el de la cosecha, es al par una tensión cristológica: la tensión entre el «hombre» Jesús de aquí y el Dios Trino de allí, entre la realeza que tiene aquí el que se hizo *hombre* y el puro reinado de *Dios* que tiene allí. Es de un profundo sentido esta frase: el cristianismo es el tiempo de la formación, del autodesarrollo, de la autorrealización del hombre Jesucristo. En el magisterio, en el sacerdocio, en el oficio pastoral de la Iglesia prosigue el Glorificado su actividad mesiánica. En ella —en la Iglesia— forma Él su Cuerpo. Ella —la Iglesia— es su plenitud, como dice el Apóstol (Eph. 1, 23). Sólo por ella se completa y adquiere plenitud. Mientras quiera el Padre que dure el mundo, Él *no es todavía* completo, *no tiene todavía* su plenitud. Está aún trabajando, sigue siendo nuestro Mediador. Constantemente por todos los lugares y tiempos, va completándose con nuevos miembros, hasta que, según los designios inescrutables de Dios, con el acto final del Juicio empiece un nuevo tiempo. *Sólo entonces*, en el mismo momento que la tensión escatológica, termina también la cristológica, el tiempo de la formación y de la maduración de Cristo, el tiempo de su trabajo de Salvador, de su mediación, de su sumo sacerdocio. Después empieza el tiempo del Dios Tri-

no. Como Cabeza del Cuerpo, como Rey del nuevo Israel, guiará los suyos al Padre y hará entrega de su reinado al Dios Trino: «Y cuando ya todas las cosas estuvieren sujetas a Él, entonces el Hijo mismo quedará sujeto al que se las sujetó todas, a fin de que en todas las cosas todo sea de Dios» (1 Cor. 15, 28).

No he de entretenerme en demostrar que, sin género de duda, las *afirmaciones del Nuevo Testamento* referentes al culto de Jesús en el primitivo cristianismo presuponen estos pensamientos básicos. Sabemos que Jesús, durante su vida terrena, dirigía todas sus oraciones al Padre. Nunca inculca que los discípulos le adoren a Él. Lo que quiere es que, *en su nombre,* es decir, en unión creyente con Él, se rece al Padre. También habla en una ocasión (Io. 14, 14) de que Él hará lo que le pidieren a Él los discípulos. De modo que es lícito, aún más, es necesario orar a Jesús. Pero mientras dure este mundo, quiere Él ser invocado como Mediador, en calidad de Sumo Sacerdote, que intercede por los suyos (cf. Hebr. 7, 25). Por esto, la comunidad primitiva dirige oraciones a Jesús, y no solamente oraciones impetratorias (Act. 7, 59 ss), sino también oraciones de alabanza (Apoc. 5, 13; 7, 10; 11, 15). Mas éstas o bien giran explícitamente en torno de su actividad redentora, o sólo se hallan en la piedad privada. En sus oraciones *solemnes,* la comunidad primitiva se dirige al Padre, al Dios Trino (cf. Act. 4, 24 y ss.; 12, 5); *naturalmente,* de tal manera que esta oración es vivificada y sostenida por el pensamiento de Jesús, por la conciencia de la comunión con Él. Confiesa a Jesús en el Bautismo, celebra la

memoria de *su* muerte en la fracción del pan, implora *su* venida en la oración común...; sus pensamientos giran siempre en torno de Jesús, más el *objetivo* de su oración con Jesús, por medio de Jesús, es Dios, el Señor. De ahí la primitiva fórmula cristiana: rezar «*en nombre de Jesús*». «Dando siempre gracias por todo a Dios Padre, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo» (Eph. 5, 20); «hacedlo todo en nombre de nuestro Señor Jesucristo, dando, por medio de Él, gracias a Dios Padre» (Col. 3, 17). Esta expresión corresponde substancialmente a la otra: rezar *por medio* de Jesús. Tanto San Pedro (1 Petr. 4, 11) como San Pablo (Rom. 1, 8; 16, 27) la usan. San Pablo, en la segunda Carta a los Corintios (1, 20), hasta parece indicar que el giro «por medio de Jesús» tenía ya su puesto en la liturgia apostólica (cf. Jungmann, pág. 119).

Este espíritu en la oración se deriva directamente del mensaje apostólico relativo a la *mediación de Cristo*. Ninguna verdad procuraban inculcar los apóstoles más ahincadamente a sus discípulos que ésta: «Uno es Dios, y uno también el *mediador entre Dios y* los hombres, *Jesucristo hombre,* que se dio a sí mismo en rescate de todos» (1 Tim. 2, 5-6). «Tenemos por abogado para con el Padre a Jesucristo justo. Y Él mismo es la víctima de propiciación por nuestros pecados; y no tan sólo por los nuestros, sino también por los de todo el mundo» (1 Io. 2, 1-2). La Carta a los Hebreos aplica conceptos litúrgicos al describir la actividad mediadora de Jesús como actividad de *Sumo Sacerdote;* y como Pontífice eterno nos presenta al Hijo de Dios: «Tenemos por sumo pontífice a Jesús, Hijo de Dios,

que penetró hasta lo más alto del cielo... No es tal nuestro pontífice, que sea incapaz de compadecerse de nuestras miserias, antes bien experimentó todas las pruebas, excepción hecha del pecado» (Hebr. 4, 14-15). La cristiandad antigua nunca olvidó esta palabra del Apóstol respecto del Sumo Pontífice. La tenía en tal aprecio, que hasta el final del siglo II recelaba dar el nombre de sacerdotes a los prelados eclesiásticos y obispos, para evitar una interpretación torcida de parte de los paganos y judíos. Hasta entrado el siglo IV, todas las oraciones litúrgicas dirigíanse al Padre por medio de este sumo Pontífice. La expresión «por medio de Jesús, tu Hijo» —tal como se encuentra ya en la Didaché, el más antiguo documento cristiano extrabíblico—, aparece en todas las ordenaciones cultuales del primitivo cristianismo, sólo que no sin referencia a Pablo (Eph. 2, 18); se amplía en esta fórmula: «Por medio de Jesucristo en el *Espíritu Santo*», o también —por cuanto el Espíritu Santo obra en la Iglesia— «por medio de Jesucristo en la santa Iglesia» (Hipólito). Tan sólo al final del siglo IV fue infringida esta ley santa del estilo litúrgico, al infiltrarse en la liturgia oraciones de la piedad privada que se dirigían directa y únicamente a *Cristo*. Naturalmente, aun éstas se encuentran al principio sólo en la Antemisa y en el Bautismo, nunca dentro del Sacrificio Eucarístico. Sólo las luchas contra la herejía arriana introdujeron —como lo hemos destacado ya— la nueva forma de oración en lo más íntimo del santuario.

El que únicamente la Iglesia romana quedase fiel en lo esencial a la tradición, es lo que da la *preemi-*

nencia a su liturgia y destaca de nuevo la verdad consoladora de que ella, precisamente ella, ella sola, está vivificada no solamente en su fe, sino también en su oración, por el Espíritu Santo. También en ella se hallan acá y acullá —haciendo excepción a la ley del estilo litúrgico— oraciones que se dirigen tan sólo a Cristo, como, p. ej., en el Kyrie y en el Gloria de la santa Misa, que, siendo originariamente oraciones populares, fueron introducidos tan sólo lentamente en la oración solemne de la Iglesia. Lo mismo sucede en las oraciones de las fiestas del Corpus y del Sagrado Corazón de Jesús. Mas estas oraciones no se dirigen a Cristo por ser Él «Dios de Dios», sino por cuanto es nuestro Salvador divino, hecho hombre. Se dirigen al Cordero de Dios, al Mediador; y con la clásica fórmula final: «Por medio de Cristo nuestro Señor» se engastan en aquel marco que señala el sacrificio de la Misa como «sacrificio del Mediador» (Aug., *Enchir,* 110).

Así, sólo orando según este molde litúrgico, tenemos la seguridad de orar según el espíritu de Jesús, en la manera de la antigua cristiandad y conforme a la voluntad de la Iglesia: «Por medio de Cristo nuestro Señor.» El profundo sentido del Movimiento litúrgico está en que saca de nuevo a luz los valores ocultos que hay en la oración litúrgica, y nos educa para modelar la propia vida según el espíritu litúrgico de la oración.

¿Cuáles son estos valores, que se encierran en la fórmula «por medio de Cristo nuestro Señor»? En primer término, la conciencia de estar unidos lo más íntimamente posible con Cristo, nuestra Cabeza. Ésta es la postura fundamental del cristiano: vivir

y obrar en Cristo. Esta postura fundamental se divide por sí misma en dos funciones parciales. Una en sentir con viveza nuestra innata *lejanía de Dios,* la impotencia natural de llegar a Él por nuestras propias fuerzas. De ahí brota la humildad, aquel sentimiento fundamental que nos mueve a darnos golpes de pecho como el publicano y renunciar de una vez para siempre a jactarse de la propia fuerza. La otra función parcial es la *certidumbre* jubilosa de *tenerlo todo en Cristo.* Con esto surge el sentimiento exultante del cristiano, la alegría santa del redimido, que no se siente ya desalentado por sus pecados, que ve su centro de gravedad no ya en la guerra *contra el pecado,* sino en el *amor a Cristo,* y, si lucha contra el pecado, es por amor a Cristo. El cristianismo es alegría, el cristianismo es confianza, el cristianismo es una continua acción de gracias. ¡ Cuánta buena voluntad fue malgastada ya por nosotros, por poner siempre nuestra propia fuerza entre nosotros y Cristo, por no tomar en serio la palabra : «por medio de Cristo nuestro Señor», por querer salvarnos en realidad por nosotros mismos !

El tercer valor es el menos conocido. Es el que San Pablo encierra en esta frase : Cabeza y Cuerpo, un solo Cristo. Es el punto en que más se acusa la diferencia que hay entre la piedad privada y la del cristianismo primitivo. ¡ Cuán vivamente saturados estaban de esta verdad los cristianos de los primeros siglos ! : que ellos en Cristo, la Cabeza, *forman una unidad nueva, sobrenatural,* un templo espiritual (1 Petr. 2, 5), un linaje escogido, un sacerdocio regio, un pueblo santo (2, 9). Pocos dogmas hay que desde el principio fuesen enseñados siempre con tal

seguridad, claridad y calor, como la verdad de la unidad misteriosa de los creyentes en Cristo y del santo sacerdocio de los mismos. Hasta tal punto se vivía en el misterio sobrenatural de la Iglesia, que los herejes gnósticos llegaron a tener de la «Iglesia celestial» (cf. Apoc. 21, 2.10) el concepto de un ser espiritual independiente. Como *comunidad sobrenatural,* como una *unidad recíprocamente ligada en* Cristo, y no como algo individual, aislado, presentábase la antigua cristiandad ante Dios. Por cierto, desde el principio era guiada como «grey» visible por los obispos, «instituidos por el Espíritu Santo» (Act. 20, 28). Mas sólo en la guerra contra aquellas herejías que negaban que la Iglesia fuese una y visible, empezó a considerarse de un modo más explícito la articulación establecida por Dios, trazada por mano de Jesucristo en la Iglesia, y se le dio expresión en fórmulas rigurosamente teológicas: la diferencia específica entre el sacerdocio oficial y el sacerdocio de los simples fieles, la diferencia entre obispo y sacerdote; mas, aun entonces, la unidad sobrenatural, invisible, del Cuerpo de Cristo siempre se sobrentendía como algo fundamental. Tan sólo en la época post-tridentina, como consecuencia de la guerra contra el sacerdocio seglar luterano, se perdió acá y acullá la sagacidad de la mirada para ver esta esencia sobrenatural de la Iglesia, y en las discusiones con los innovadores se subrayó en demasía el lado meramente visible de la Iglesia de Cristo, que salta a la vista. Sin embargo, al principio no era así. Originariamente se miraba a la Iglesia desde dentro, no desde fuera. Se la miraba como un cuerpo con muchos miembros, cuya Cabeza es Cris-

to; y aún hoy día es éste el concepto que vive en nuestra liturgia.

Sí; tal es *el sentido propio, el más profundo, de nuestra liturgia*. Lo he dejado para el final porque me parece lo más importante. La comunión en el cuerpo y la sangre de Cristo, que celebramos en la liturgia, no significa tan sólo comunión con Cristo, nuestra Cabeza, sino que significa a la vez comunión con «los muchos, con todos los que participamos del mismo pan» (1 Cor. 10, 17). El sentido y contenido propio (res) del sacramento, como lo subrayan con insistencia San Pablo, San Ignacio de Antioquía, San Cipriano, San Agustín, es que por el único pan celestial *se realiza y se representa la unidad sobrenatural de los muchos en Cristo*. El sacrificio eucarístico nunca es un proceso que sólo diga referencia al *yo* individual; siempre es, según su contenido más profundo, un *acto de comunidad*. Y no solamente en el sentido de que *toda* la comunidad tendría que participar de él, sino propiamente en el sentido de que sólo con la participación del mismo pan es vivificada realmente —en todas sus profundidades— esta comunidad, y, *mediante esta participación, la entidad sobrenatural del Cuerpo de Cristo* adquiere forma, y en esta forma es ofrecida al Padre por manos del Sumo Pontífice. La «comunión» (el banquete eucarístico de la comunidad) no significa, en último término, tan sólo la comunión con el Verbo increado, con la divinidad..., error en que cayeron no pocos teólogos griegos. Por otra parte, *tampoco es del todo exacto* que su sentido sea la **unión de Cristo** solo. La verdad completa es ésta: significa la unión con Cristo y, por medio de Cristo,

con todos los miembros que de un modo misterioso, pero real, le son incorporados. El sacramento del altar es el sacramento no solamente del Cristo personal, sino —y precisamente por este motivo— también del Cristo místico. Tiene un carácter completamente sociológico. Ya hace tiempo que esto quedó demostrado por la historia de los dogmas. No es posible comprender a los Padres si se prescinde de esta verdad. Y últimamente fue corroborado por Jungmann también desde el punto de vista *histórico-litúrgico*.

Jungmann llama enérgicamente la atención sobre el hecho de que, aun hoy, en la liturgia la Eucaristía aparece substancialmente no como un fin en sí, sino como medio para el fin, como sacramento, aun más exactamente, como ofrenda de sacrificio, como manjar de sacrificio de la comunidad reunida, manjar que reúne a los creyentes entre sí y los transforma en Cuerpo de Cristo. No se habla, en la liturgia, de la *presencia y de la adoración del Cristo personal* —aunque sea cierto que Cristo está presente personalmente—; «el pensamiento no se detiene en Cristo *presente*», porque de esta suerte el motivo de la adoración se destacaría unilateralmente y el destino del manjar de sacrificio, el servir de *comida*, quedaría velado. El pensamiento no se detiene hasta el Cristo glorificado. Por medio de este Cristo glorificado se dirige la súplica al Padre, para que no niegue el «fruto» o «estos misterios santos» al sacramento del cuerpo y sangre de Cristo. Y este ««fruto» no es otra cosa que la comunión de los fieles en Cristo. Porque —según lo subraya Jungmann— «esta comunidad, esta comunión es preci-

samente el estado permanente, normal, de los cristianos vivos, y hay que consolidarlo» (pág. 227).

Por doquiera que dirijamos la mirada en el campo de la liturgia, siempre veremos a Cristo como Sumo Pontífice, que, uniendo su propio sacrificio con el de sus miembros, se ofrece a Sí mismo y a los suyos al Padre celestial con acción de gracias. Siempre nos veremos conducidos de nuevo a aquella postura fundamental que queda establecida en la primitiva fórmula cristiana: «Por Cristo nuestro Señor.»

No me toca preguntar si todos nosotros hemos agotado realmente y seguimos agotando los valores inmensos que se nos ofrecen en esta postura de oración; si nos disgregamos frecuentemente y cavamos pobres cisternas cuando en la fe y en la oración de la Iglesia podríamos tener aguas de vida; si no tenemos la culpa también nosotros de que en amplios sectores de la vida de piedad cristiana se haya perdido el sentido de los valores íntimos del cristianismo, el sentido de sus magnificencias y fuerzas más recónditas. ¿No es con frecuencia el cristianismo que plantamos y regamos un cristianismo ya cansado, marchito, contrariado? ¿Y realmente nosotros, los católicos, sentimos aún por todas partes aquella unidad santa cuya Cabeza es Cristo? ¿No estamos dispersos y divididos? ¿No somos ya con harta frecuencia más bien una organización exterior, que un organismo interior? No veo más que un solo camino para la renovación; y es el que nos muestra la fe y la oración de la Iglesia y al que se nos amonesta diariamente todas las veces que rezamos: «Por Cristo nuestro Señor.»

LA PALABRA REDENTORA DE CRISTO

Al leer el Evangelio de San Mateo, descubrimos en seguida que, para Jesús, la tarea redentora era, y no en último término, la predicación de su palabra, su *magisterio*. Ya en el primer discurso de Nazaret (Luc. 4, 18) alude a una palabra de Isaías (61, 1), que subraya este magisterio del Redentor: «Ha reposado sobre mí el Espíritu del Señor; porque el Señor me ha ungido, y me ha enviado para evangelizar a los mansos.» Jesús reclama explícitamente el nombre honroso de Maestro. «Vosotros me llamáis Maestro y Señor, y decís bien, porque lo soy» (Io. 13, 13). Esta exigencia la tiene exclusivamente para Sí. «No debéis preciaros de ser llamados Maestros, porque el Cristo es vuestro único Maestro» (Matth. 23, 10).

Lo que habilita a Jesús para ser Maestro redentor, es, antes de todo, aun mirándolo humanamente, *la originalidad*, la sencillez de su predicación. Jesús no se ha sentado, como Pablo, a los pies de un Gamaliel. Creciendo en el modesto taller de un carpintero, le faltaban los medios escogidos de la formación humana. Nadie sabe de un maestro de Jesús. Sus coterráneos de Nazaret estaban maravillados al oírle hablar. «¿De dónde le ha venido a éste tal

sabiduría? ¿No es, por ventura, el hijo del carpintero?» (Matth. 13, 54 y ss.). Jesús sacaba de lo propio, no de lo aprendido. «Yo hablo lo que he visto en mi Padre» (Io. 8, 38). El único libro que cita una y otra vez, es la Sagrada Escritura, la palabra escrita del Padre. Jesús vive y se mueve en el lenguaje, en las imágenes y figuras del Antiguo Testamento. Sin embargo, Él no lee el Antiguo Testamento a fuer de discípulo creyente, de discípulo humilde, sino como Señor y Maestro, que ha venido a cumplirlo hasta la última iota. Hace prevalever su propia palabra sobre la de Moisés, y aun sobre la misma palabra de Yahvé: «Pero yo os digo» (Matth. 5, 20 y ss.). El Antiguo Testamento no es para Él lo más elevado y definitivo. Lo supremo y lo último lo lleva Él en su propia conciencia de Hombre-Dios. De ahí arrancan los últimos motivos de su juicio y de la postura que adopta contra la misma autoridad de Moisés. Jesús es completamente Él, es su propia ciencia y conciencia, aun cuando explica la Sagrada Escritura. Así era ya a la edad de doce años en el Templo. «Cuantos le oían quedaban pasmados de su sabiduría y de sus respuestas» (Luc. 2, 47). Y cuando en la plenitud de su vida, en medio del Templo, delante de los doctores de la Ley, anuncia su nueva doctrina, éstos exclaman admirados: «¿Cómo sabe éste las letras sin haber estudiado?» (Io. 7, 15). ¡Tanto distaba su manera de leer y explicar la Sagrada Escritura de la de los doctores de la Ley! El pueblo lo sentía inmediatamente, al pasar de los fariseos y escribas a Jesús. «Los oyentes estaban asombrados de su doctrina; porque su modo de enseñar era como de persona que tiene autoridad,

y no como los escribas» (Marc. 1, 22). Quien enseña ahora es un maestro sobremanera eximio, uno que no empieza por buscar fatigosamente la verdad ni pregunta por ella, sino que la tiene. La verdad la vive Él. No ha de hacer más que poner la mano en el tesoro de su corazón, para sacar, como Él mismo dice, cosas antiguas y cosas nuevas (cf. Matth. 13, 52).

Por ser su doctrina verdad personal, directamente vivida, es tan asombrosamente *sencilla* y llana, y con todo tan embargadora y *poderosa*. Si se quiere hablar de un estilo de Jesús, éste consiste en el arte maravilloso de expresar con tanta sencillez y naturalidad, como si no pudiera ser de otra manera, lo más vibrante, lo más enorme, lo más conmovedor. «Marta, Marta, tú te afanas y acongojas, distraída en muchísimas cosas. Y a la verdad una sola cosa es necesaria.» ¡ De qué manera estas palabras, dichas de paso, han sacado del ambiente de todos los días a millones de hombres, instigándolos a vivir noblemente según el espíritu y con fervor interior ! «Le son perdonados muchos pecados porque ha amado mucho.» Largos, obscuros, dolorosos trechos en el camino de la humanidad fueron ya inundados de luz por esta palabra y trocados para muchos en camino ardiente de sacrificio y de entrega. «Si no os volvéis y hacéis semejantes a los niños, no entraréis en el reino de los cielos.» ¡ Cómo ha despertado esta palabra a los hombres de cultura sobrecargada, hartada, y los ha conducido de nuevo a lo pequeño, natural y humilde ! Y así podrían estudiarse una tras otras las palabras del Señor a la luz de la historia para poner de manifiesto su poder transformador.

«Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios.» «¿De qué le sirve al hombre el ganar todo el mundo, si pierde su alma?» «Quien perdiere su vida, la volverá a hallar.» No hay en estas palabras nada de bombo y platillo, nada retóricamente rebuscado. Con vehemencia incomparablemente mayor tronó un día la predicación de los profetas. Se precipita en símiles pesados. Arde con fiebre de pasión personal. Flamea con santo furor. La palabra de Jesús es silenciosa y sencilla, llana y natural, como Él mismo, y como el niño a quien bendice. Tan sólo en sus censuras y contiendas recuerda a Jeremías y Oseas. Todos sus demás discursos tienen la fragancia de los lirios y de los olivos bajo los cuales los pronunció. Y percíbese el piar de los pájaros que acompaña sus palabras. Y con todo son palabras de eternidad, tan lozanas hoy como el primer día. Nada perdieron de su sonido de eternidad. Son «palabras de vida», como las llamó ya Pedro, el sencillo pescador (Io. 6, 69).

Jesús usa preferentemente dos formas literarias en su predicación: la sentencia y la parábola. Sus *sentencias* son cortas, agudas; dan con seguridad en el blanco. Precisamente por esto se graban de un modo imborrable en la memoria. A veces toman forma paradójica: «Quien perdiere su vida, la volverá a hallar.» Palabras de fuego, afiladas como espadas. «Si tu ojo es para ti una ocasión de pecar, sácalo.» Cortas, recias, como un golpe agudo, como un latigazo que silba por el aire. «Si alguno te hiere en la mejilla derecha preséntale también la otra» (cf. Matth. 5, 39). «Amad a vuestros enemigos; haced bien a los que os aborrecen.» Aún hoy día pa-

san estas palabras como relámpagos por el corazón de los fieles.

La otra forma en que expresa Jesús su sabiduría, es la *parábola*. Sus parábolas pertenecen a las más exquisitas de la literatura mundial. Son tan profundas y densas, que ni siquiera el sabio puede agotar su sentido; y por otra parte son tan sencillas, tan sin artificio, que aun el hombre más sencillo se siente subyugado por ellas.

A veces aplica también la forma técnica de la *demostración,* tal como la usaban los rabinos, la demostración propiamente dicha de la Escritura. Así, por ejemplo, cuando a los saduceos, que negaban la resurrección, les recuerda la palabra de la Escritura: «Yo soy el Dios de Abraham, y el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob» (Marc. 12, 26). O cuando, en contra de los fariseos, saca del Salmo 109: «Dijo el Señor a mi Señor», la prueba de que el Mesías no puede ser de linaje terreno, vástago de David en el sentido natural (Matth. 22, 41 y ss.). Mas aun en este caso evita Jesús todo aparato científico, todo alarde de ampulosas argumentaciones. La consecuencia final brota espontánea, naturalmente, de la palabra de la Escritura. Y precisamente es esta naturalidad lo que convence a sus enemigos.

En esto, *en esta grandeza sencilla,* está la marca de lo divino. Donde cruje la dura armazón sistemática, donde trabaja el método demostrativo, allí se ve al hombre. Pero donde la verdad fulgura como un meteoro, donde sin velos, en su hermosura desnuda, ciega los ojos, con ser deliciosa como un día de mayo, allí está Dios. La verdad siempre es sencilla y silenciosa, porque se manifiesta por sí mis-

ma. En el tercer libro de los Reyes (19, 10) se narra cómo Elías, el celador de la Ley de Dios, después de una guerra de muchos años, huye al desierto y pide una señal de la presencia divina. Se levantó un vendaval. Dios no estaba en el viento. Vino un temblor de tierra y fuego. Dios no estaba en el fuego ni en el terremoto. Entonces empezó a soplar un aura apacible. Y Dios manifestó su presencia en el murmurio de la brisa. Así acontecía con Jesús. La majestuosa tranquilidad, calma y claridad de su palabra era la voz de Dios..., la verdad, que es eterna.

Así, Jesús se presenta al mundo también como un prodigio *intelectual*. «Jamás hombre alguno ha hablado como este hombre.» Este prodigio intelectual se une con el prodigio *moral* de su resplandeciente santidad. Jesús no enseñaba tan sólo como quien tiene autoridad; Él *vivía* también según esta doctrina. Nada exige el Señor que Él no haya realizado primero en sí mismo. Su propia vida era su doctrina.

Es significativo que Lucas describa la actividad de Jesús como un «hacer y enseñar» (Act. 1, 1). Lo primero que en Jesús le llamó la atención fue su obrar. Primero obrar, después enseñar. Éste es el método del verdadero Maestro de la humanidad. La doctrina de Jesús era la expresión inmediata y la efusión de su ser, era Él mismo. No es ésta la última ventaja que Él lleva, en parangón con los demás maestros de la humanidad. «Los filósofos —observa en cierta ocasión Voltaire— no pudieron convertir siquiera la calle en que habitaban.» No vivían según su doctrina. La enseñanza de Jesús era su querer, y su

querer era su poder. Aun al morir se reveló como el gran Maestro del arte de morir. Entonces nos enseñó lo más difícil, algo que sólo la propia muerte puede enseñar. Desde entonces sabe la humanidad por qué la muerte es el camino que conduce a la vida.

Nos hemos extendido en estudiar la peculiaridad de la doctrina de Jesús según su lado *formal*. Ahora vamos a buscar lo *nuevo* que tiene la predicación del Señor, en cuanto al *contenido*. Ahora no es el «cómo» lo que nos interesa, sino el «qué». El magisterio redentor de Jesús ¿consistía tan sólo en ofrecer antiguas verdades en una forma nueva, que ganaba los corazones? ¿O tenía algo nuevo que decir a la humanidad, algo que ésta no supiera antes, y que entonces le llegaba como un conocimiento redentor, liberador?

En un plano completamente general se puede afirmar que el hecho más noble, el alarde propiamente dicho de su magisterio, era *anunciar del modo más perfecto su Dios al mundo*. Y esto, en dos aspectos. Primero, mostrando a Dios nuestro Señor como objetivo único, absoluto y último del hombre, como el sentido verdadero, definitivo y más elevado de nuestra vida; y enseñándonos así a ver en el servicio de Dios el único gran deber, lo único necesario.

Esta posición central de Dios en la religión y en la vida, a nosotros, cristianos, nos parece completamente natural y que no fue menester aprenderla —por vez primera— de Jesús. Y, sin embargo, aquí tenemos un acto original de Jesús. Solamente Jesús quitó la venda de los ojos de los hombres para que

pudiesen ver lo que Dios, el Señor, es propiamente para ellos, y lo que significa servir a Dios.

No es necesario recordar cuán espantosamente se desfiguraba la idea de Dios en los tiempos precristianos. La abundancia de espíritus y duendes, de dioses y diosas, había destruido en la mente de los devotos la majestad de Dios, su perfección y santidad infinitas. Aun aquellas religiones que dieron un matiz ético al servicio de Dios, como la babilónica y la persa, la china y sobre todo la judía, no pudieron conservar una fe pura en Dios. Pagaban tributo en gran manera al principio «como tú a mí, así yo a ti». El hombre ofrece a la divinidad esfuerzos morales y culturales, y la divinidad se los indemniza con las correspondientes mercedes. La divinidad, en substancia, está para los hombres y sus pequeños pesares; y no al revés, no es el hombre que está para Dios. La situación no era muy distinta en el judaísmo, aunque los profetas repetidas veces llamasen la atención sobre la grandeza de Dios. La piedad en la práctica consistía en hacer un pequeño negocio con Dios. Yahvé estaba al servicio del egoísmo humano. Los conceptos de galardón y castigo, mérito y demérito considerados en su finalidad meramente *terrena,* ocupaban una posición central en la piedad judía. No era la intención, sino la obra y el esfuerzo lo que contaban a los ojos de Dios. Tan sólo esas obras tenían recompensa, una recompensa en la tierra, el correspondiente pago en moneda terrena, salud, riqueza, bendición de hijos. La religión no era ya la hija del cielo que goza de libertad, sino la esclava sujeta al afán de lucro y al egoísmo refinado. En los tiempos de Jesús, esta

forma de piedad cundía sobre todo en los fariseos. Jesús la describe, no sin sarcasmo, en el cuadro del fariseo que reza en el templo (Luc. 18, 9 y ss.). Éste, con bombo y platillo, enumera ante Dios todos sus méritos: «Ayuno dos veces a la semana; pago los diezmos de todo lo que poseo.» Reza con convicción de que Dios no tendrá nada más urgente que saldar su cuenta con favores equivalentes.

El gran acto creador de Jesús es haber extirpado de una vez para siempre este concepto indigno de la divinidad. Él anuncia la gloria oculta e infinita de Dios, anuncia al Dios Trino. Como Padre, Hijo y Espíritu vive Dios su propia vida eterna en la comunicación de vida infinita trinitaria. «Nadie conoce al Hijo, sino el Padre; ni conoce ninguno al Padre, sino el Hijo» (Matth. 11, 27). «Yo rogaré al Padre, y os dará otro Consolador, para que esté con vosotros eternamente, a saber, el Espíritu de verdad» (Io. 14, 16-17). El Dios Trino no necesita de las criaturas, mas las criaturas necesitan de Él: Él es la vida de ellas, el calor, el sentido de su existencia. Así precisamente restablece Jesús la orientación *teocéntrica.* No es Dios que está para mí, sino que yo estoy para Dios. De ahí se deriva una consecuencia muy importante también en punto a la moralidad. Sólo así es posible el entusiasmo, el prescindir de todo los miramientos y consideraciones personales y terrenas, el gran empuje hacia el infinito, el aliento cálido de lo eterno. Oswald, el profeta del monismo cinético, se queja en una ocasión de que la ética monística no puede criar y hacer florecer virtudes heroicas, ya que todo acto y acontecimiento ha de seguir las leyes de su natu-

raleza y según ésta rendir fruto. Y Oswald vio claro. Una ética de abnegación y heroísmo sólo es posible si el que obra tiene la vista puesta en un valor infinito que rebasa el orden meramente natural y está exento de todas las limitaciones del ser creado, si el «bien supremo» absorbe todos los intereses, atrae todas las fuerzas y da libertad al que le sirve. El finísimo esmalte que hay en la bondad pura, en el desprendimiento sincero, el que se requiere en toda virtud que pueda llamarse tal, este esmalte del desprendimiento sólo es posible si el hombre no se contenta con cultivar ideales terrenos, sino que busca, como fin último, a Dios solo, al más elevado. Nietzsche dice en una ocasión (t. XII, página 374): «Quien ya no sabe encontrar lo grande en Dios, no lo encuentra en ninguna parte.» Así pues, únicamente con la orientación teocéntrica del hombre, tal como nos la enseñó Jesús, se hizo posible una ética verdadera, un obrar el bien por el bien.

Es imponente, y hasta pasma y turba al principiante en la fe, la manera de destacar Jesús una y otra vez que el objetivo verdadero, el más elevado de nuestros deseos y actos, ha de ser Dios. Es su propio deber, y deber del hombre, trabajar sin desmayo para que se haga la voluntad de Dios en el mundo. Todo hay que darlo por esta sola perla del reino de los cielos, por este tesoro del campo (Matth. 13, 44). En la oración que enseñó a sus discípulos y en la cual expresó de un modo sin igual todo cuanto le era caro a su corazón, todos sus deseos y esperanzas de su alma, en el Padrenuestro, empieza con esta súplica: «Santificado sea tu nombre. Venga a nosotros tu reino. Hágase tu voluntad, así en la

tierra como en el cielo» (Matth. 6 y ss.; Luc. 11, 2 y ss.). Es una dulce alegría para Él, es la vida de su vida, el que Dios sea glorificado, su reino edificado y su voluntad cumplida. Así, Jesús, con un empuje vigoroso, levantó los deseos del hombre, los hizo pasar de la tierra al cielo y los libró de ir a ras de tierra.

Por tal motivo se podría afirmar que lo específico de su magisterio redentor está en librar a la religión de su finalidad meramente natural, de las trabas de objetivos meramente naturales, y mostrarla con su *peculiaridad sobrenatural*. Dios no es un manobre místico de los hombres, sino el fin propio, el fin supremo, *el* fin de la existencia. Así, el esfuerzo moral se vio desligado de su trabazón terrena, del cortejar lo útil, y hubo lugar para un esfuerzo interiormente libre, abnegado y heroico de veras.

Revelar de este modo lo sobrenatural de la fe en Dios es uno de los hechos del Maestro Jesús. Tiene en sí algo rudo, que espanta al hombre natural. Porque el «sí» incondicional, dado a Dios, es un «no» categórico a nuestra naturaleza. Hemos de odiar nuestra propia alma, para amar a Dios.

Mas este rasgo rudo, duro, se transforma en algo infinitamente dulce, lleno de consuelo, gracias a la segunda corrección que hizo Jesús en el concepto relativo a Dios: *Dios es nuestro Padre*. Por cierto, ya los pueblos primitivos, sin cultura, dieron a Dios el nombre de Padre. La más moderna historia de las religiones aduce gran copia de datos para demostrar que no pocos pueblos en estado natural, junto a sus divinidades especiales y a su fe en los espectros y en el *mana*, confiesan también a un Padre

primitivo, al que no han de ofrecerse sacrificios, sino que se le ha de venerar silenciosamente, como dador de todo lo bueno, guardián de todo orden y futuro dispensador de premios. Mas la misma historia de las religiones demuestra que, en la vida religiosa de los primitivos, esta creencia en un Padre se presenta siempre tímida y quedaba ahogada en absoluto por un sinnúmero de conceptos supersticiosos. También los pueblos cultos del paganismo veneran el padre Júpiter; y la Estoa más reciente usa con preferencia el nombre de padre para expresar con él su fe en el orden del mundo. En el Antiguo Testamento se da a Dios no pocas veces el nombre de «nuestro Padre». El profeta Jeremías, por ejemplo (3, 4, 14 y 19), compara la bondad que Yahvé demuestra a Israel con el amor del Padre a sus hijos y anima al pueblo a invocar al Señor con el nombre de Padre: «Dime: Tú eres mi Padre» (3, 4).

La expresión «Dios Padre» es, pues, conocida ya en los tiempos precristianos. Mas los paganos la aplicaban muy raras veces. Nunca ni en ninguna parte sacan de la plenitud de su contenido todo el provecho posible para fecundar la vida religiosa. Ni siquiera los judíos. La piedad judía en la época de Jesús veía a Dios antes de todo como el «Santo», es decir, el Alejado, el Elevado, simplemente el Otro. Creía no poderle servir mejor que cumpliendo hasta la última iota, con temor y temblor, la Ley santa que Él dio por medio de Moisés, observando los millares de adiciones y prescripciones con que los doctores de la Ley, los rabinos, aplicaban esta Ley santa a la vida cotidiana. Un inmenso aparato exterior de piedad era el corolario natural. Ser piadoso sig-

nificaba cumplir u omitir, según la mente de los rabinos y con arte rebuscado, los pequeños y más insignificantes actos del día. Toda la vida religiosa estaba atada a la letra de la Ley y consistía en un fatigoso y amargo acto de obediencia y en una acumulación de obras meritorias. El tono fundamental de la piedad judía y de la pagana era, por tanto, el temor: entre los judíos, el temor de la justicia de Dios y de su celo vigilante por la Ley; entre los paganos, el temor de la envidia y de la cólera de los dioses.

Sobre el fondo de esta religión *de temor,* especialmente sobre el fondo de la piedad de los judíos, leguleya, estrecha, opresora, puede apreciarse plenamente lo nuevo que es el mensaje de Jesús.

Dios fundamentalmente no es el severo guardián de la justicia, que se preocupa exclusivamente de asegurar y mantener por todos los lados sus mandamientos. No es el fiscal que tiene puesta la mirada tan sólo en el cumplimiento de la ley. Tampoco es el rabino principal, que vigila celosamente la recta aplicación de las normas legales a las pequeñeces y menudencias de la vida. Dios es el *Padre*. Le interesa no sólo la observancia de la ley muerta, sino también el hombre vivo. Ley y doctrina para Él no son fines, sino medios que ayudan al hombre descarriado, enfermo, a llegar al corazón de Dios. Y todos los castigos y penas tampoco son fines en esta tierra, sino medios de que se aprovecha la bondad paternal de Dios para mantenernos en el camino recto. Levantar interiormente al hombre enfermo, salvar al que estaba perdido, es el acto más noble de Dios. No son los sanos los que necesitan del médico,

sino los enfermos. No piensa el padre terreno en rechazar el hijo, si siente y conserva para éste una chispita de amor. Pues infinitamente más bondadoso que el padre terreno es el celestial. El padre terreno, si el hijo le pide un huevo, ¿por ventura le dará un escorpión? (Luc. 11, 12). «Cuanto más vuestro Padre celestial dará cosas buenas a los que se las pidan» (Matth. 7, 11). Dios es, por esencia, bondad absoluta. Dios es caridad (1 Io. 4, 16). Dios es nuestro Padre.

Con una fuerza sin igual anunció Cristo esta palabra redentora. Es lo primero en que ha de pensar el que ora: «Ved, pues, cómo habéis de orar: Padre nuestro que estás en los cielos.»

De esta suerte, el tono fundamental de la nueva piedad no es el temor de Dios, como en la Antigua Alianza, sino el amor filial al Padre. El mandamiento del Antiguo Testamento: «Amarás a Dios con todo tu corazón», no es ya *uno* de los 613 mandamientos que enumeran los rabinos, sino *el* mandamiento. Cristo enciende una nueva pasión en la humanidad, la pasión del amor filial al Padre celestial.

Corolario natural de ello es una actitud moral completamente nueva. Siendo Dios el Padre, le pertenece a Él no sólo el acto exterior, sino también el corazón. Y por esto lo fundamental, lo decisivo, es la *intención*. De una vez para siempre se destierra del espíritu cristiano el tipo farisaico. Lo que cuenta, no es lo que hace el hombre por Dios, sino *cómo* lo hace. La pobre viuda, que entrega su moneda, da más que todos los demás (Luc. 21, 3). Y el pecador, que encuentra el camino de retorno a Dios y clama de lo más profundo de su corazón:

«Señor, ten piedad de mí, pobre pecador», «Padre, yo he pecado delante del cielo y delante de Ti»; la pecadora que llora a los pies de Jesús, y el niño sencillo, humilde, que le mira con ojos grandes y puros..., éstos son los nuevos tipos del reino de los cielos. De modo que, con esta palabra: «Padre», se transforma toda la concepción religiosa del mundo y se esparce la semilla de una nueva especie de hombres: de los que tienen brillantes ojos de niño y un corazón puro, humilde. El Sermón de la Montaña es una sola, grandiosa variación sobre el tema del hombre nuevo.

Mas Jesús, el gran Maestro, divino, no sólo descubrió Dios a los hombres. Otro de sus hechos redentores es haber revelado también el *misterio del hombre*. Desde Jesús sabemos lo que es el hombre para sí mismo, y lo que somos los unos para los otros.

¡Lo que es el hombre *para sí mismo!* El mundo antiguo no lo sabía. En los imperios despóticos de Oriente, únicamente el que mandaba era tenido por verdadero hombre. Sólo de él arrancaban el derecho y las posibilidades de vida que tenían los demás hombres. Ante él palidecía todo derecho personal y todo valor propio. En Occidente —pensamos ahora en Grecia y Roma—, mientras había repúblicas, cada individuo hallaba su vocación de vida en trabajar por el Estado. El servicio del Estado y del bien común era lo que daba a la vida humana su contenido y sentido. Este concepto colectivista de la existencia humana resalta también en el Antiguo Testamento. En los tiempos más antiguos, los sujetos del derecho eran los cabezas de las grandes fa-

milias, los patriarcas. Los miembros de la familia no eran más que objetos del derecho. El puesto de los patriarcas fue ocupado más tarde por los reyes. Éstos eran absolutos. Los profetas eran el único contrapeso y freno de este poder absoluto de los reyes. Por ende, el depositario de la promesa de la Alianza no es, en el Antiguo Testamento, el israelita como individuo, sino el pueblo de Israel, es decir, su rey. Tan sólo al final del Antiguo Testamento es posible distinguir la creencia en una promesa personal y cierto personalismo en la piedad. En los tiempos de Jesús, los herederos propiamente dichos de los derechos reales, y con éstos de los derechos humanos, eran los saduceos y los fariseos. Frente a ellos estaban los pobres «inclinados». A estos pobres, a estos desheredados, pertenecían también los «pecadores», es decir, no propiamente aquellos que estaban alejados de Dios, sino los extraños a la Ley, los que, por el agobio de la existencia y bajo el peso del trabajo cotidiano, no tenían tiempo ni holgura, como los fariseos, para cumplir la Ley hasta el último ápice. La pobreza significaba, ya por sí misma, una especie de proscripción y maldición de Dios, porque ponía obstáculos al cumplimiento incansable de los deberes religiosos. Dios no permite que sus predilectos, los verdaderos hijos de Israel, sufran miseria. La riqueza, la posesión, era considerada como señal especial de la divina complacencia.

Así, en los tiempos del Señor, no se concedía más que a unos pocos escogidos el derecho de tener personalidad. Todos los demás no contaban como hombres verdaderos, auténticos, completos. Así fue en

toda la era antigua, tanto en el mundo judío como en el mundo gentil.

La estoa más reciente volvió a formular teóricamente los derechos humanos y los hizo reconocer. La unión de muchos pueblos de Oriente y de Occidente en un solo y gran imperio, relegó a segundo término en la especulación filosófica lo nacional-popular, y colocó en primera fila lo humano en general. Es característico de la doctrina estoica, en lo que se refiere a la ciudadanía mundial y al amor general a los hombres, que entre sus representantes más destacados hubiera un emperador, Marco Aurelio, y un esclavo, Epicteto. Sin embargo, el pensamiento estoico respecto de los derechos generales, naturales y humanos, quedó restringido en lo esencial a la teoría. No era capaz de influir en la opinión pública para encenderla y despertarla. En primer lugar, porque el estoico trabajaba con conceptos meramente abstractos, con ideologías de derecho natural, que en sí no eran más que sonido y humo. Faltaba el fundamento religioso de estos derechos humanos; no radicaban en la voluntad eterna, inmutable, estimuladora del Dios vivo.

A todo esto hay que añadir aún otra cosa: el ideal de los estoicos era formación del «sabio», es decir, del hombre que, libre de pasiones, sólo obra según el dictado de su razón. Este ideal creó tal aristocracia de espíritu, una división tan altanera entre los filósofos y la masa de los hombres ordinarios, que la doctrina del derecho humano de cada individuo tenía que ser una teoría gris. Así, por ejemplo, Séneca rompe lanzas con calor por la igualdad moral del esclavo; pero al mismo tiempo no puede resistir a compa-

rarle con un perro atado a una cadena con el cual nunca ha de enfadarse el hombre. De ahí también que sólo habían de ser educados los hijos de la casa, y no los esclavos. Así hemos de confesar que la Estoa —sobre todo la más joven— se mantuvo firme en teoría respecto de los derechos humanos generales, mas no los asentó en un fundamento religioso, ni los acentuó de un modo destacado, ni los introdujo suficientemente en las masas. Faltaba a la tendencia nueva una fresca fuerza de vida. Brotaba de la especulación cansada. Ciertamente fue uno de los más nobles productos del espíritu antiguo, pero era senil y falto de vida, como lo era la misma antigüedad que declinaba.

Tenía que venir uno más fuerte, para descubrir el hombre a la humanidad. *Este más fuerte fue Jesús.* El mensaje tocante al valor único del alma humana, a su llamamiento para el reino de los cielos, a su filiación divina; su otro mensaje, según el cual precisamente los pobres, los peregrinos y los acongojados, los mendigos de la calle serán llamados al banquete nupcial de la bienaventuranza; y no en último término, el milagro de su entrega, como Hombre-Dios, a la Pasión y muerte, por amor a todos los hombres, desarraigó en lo más íntimo todo el antiguo orden de castas y destacó al hombre en su propia personalidad —no absorbida ya por lo social, económico y nacional— como el verdadero sujeto de valor y de derecho. Jesús mostró el individuo y su alma inmortal como fin de todas las instituciones divinas, que desde los profetas hasta su propia predicación se refieren a la salvación. De ahí que no haya nada *más valioso en la tierra* que un

alma humana. «¿De qué le sirve al hombre el ganar todo el mundo, si pierde su alma?» Jesús, al fundar el valor del alma humana en su vocación eterna, en la voluntad salvadora de Dios, y al abrazar Él mismo, el Hijo de Dios, la muerte por amor a esta alma humana, eterniza el valor de la misma. El hombre ocupa tan alto puesto en el plan de Dios, que el mismo Hijo de Dios da por él su vida humana.

En la doctrina de Jesús respecto del valor incomparable del alma humana, se encuentra también la solución de la otra cuestión: *Lo que somos los hombres unos para otros*. Si cada hombre representa un valor eterno, que no es posible substituir, entonces el *amor general a los hombres*, el amor al prójimo, es un postulado ineludible. En su valor, superior al mundo, cada hombre es igual al otro. Somos «prójimos» los unos de los otros. Todos somos hermanos, hijos del mismo Padre, discípulos del mismo Salvador, comensales de Dios. También los estoicos conocían, es cierto, un amor general a los hombres. La misma dirección se advierte en la doctrina «Mettasutta» del budismo. La «benevolencia» (metta) es uno de los principales postulados de la ética budista. Mas la doctrina estoica, como ya vimos, quedó en estado de teoría gris, falta de savia y de fuerza. Era un resultado del pensamiento filosófico y no se apoyaba en el Dios vivo, exigente. Y la «benevolencia» del budismo es algo puramente negativo, es la exención de toda intención mala. Toda actividad de amor positiva, como todo obrar activo, refuerza en nosotros la sed de vivir, y de esta suerte pone obstáculo a la extinción completa, cierra el camino del Nirvana. Precisamente por esto, la «be-

nevolencia» de Buda no es, en último término, más que un medio de autosalvación, y así tiene una tendencia egoísta. Tan sólo el mensaje de *Jesús* realizó la palabra del *amor a todos los hombres*. Este amor es de grandes líneas, de libertad íntima. Es noble: «*A quien te forzare a ir cargado mil pasos*, ve con él otros dos mil» (Matth. 5, 41). Es desinteresado: «Si no saludáis a otros que a vuestros hermanos, ¿qué tiene esto de particular?» (Matth. 5, 47). Es activo; un amor intenso, hacendoso. La regla áurea de la estoa: «Lo que no quieres que se te haga, no lo hagas tampoco a otro», adquiere forma positiva: «Haced vosotros con los demás hombres todo lo que deseáis que hagan ellos con vosotros» (Matth. 7, 12). En la parábola del buen samaritano, Jesús expresa de un modo incomparable la esencia del amor al prójimo, tal como Él la ve. Y este amor activo a los hombres, al igual que el valor inconmensurable del alma humana, Jesús lo ha apoyado en lo *religioso*, y precisamente así le ha dado una vida llena, fecunda.

Aquí está el punto más importante en que su mensaje de amor *se distingue* no solamente de la ética pagana, sino también del Antiguo Testamento. También el Antiguo Testamento formuló ya el mandamiento (Lev. 19, 18): «Amarás a tu prójimo como a ti mismo.» Pero esta ley, como la otra: «Amarás al Señor Dios tuyo, con todo tu corazón» (Deut. 6, 4), no era en el judaísmo más que un mandamiento *junto* a otros seiscientos trece. No se destacaba como mandamiento *principal*, y lo que es más, no formaba una unidad interior, orgánica, con el mandamiento del amor de Dios. Sólo Jesús restableció

esta unidad. «El segundo es semejante a éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Haced vosotros con los demás hombres todo lo que deseáis que hagan ellos con vosotros: porque ésta es la suma de la ley y de los profetas» (Matth. 22, 39; 7, 12). El amor a los hombres es, por tanto, según Jesús, amor práctico a Dios. No se puede amar seriamente a Dios si no se ama a su hijo y retrato, al hombre. No se puede servir a Dios infringiendo los deberes para con el prójimo. El servicio de caridad está por encima de la celebración del sábado. El sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado (Marc. 2, 27). La reconciliación con el hermano ha de preceder al sacrificio en el templo. «Ve primero a reconciliarte con tu hermano y después volverás a presentar tu ofrenda» (Matth. 5, 24). El cuidado de los padres es más importante que las ofrendas al sacerdote (Matth. 15, 4 y ss.). En el hombre se ama a Dios. El amor a los hombres es un acto religioso, un servicio a Jesús. Lo que hicisteis con alguno de estos mis más pequeños hermanos, conmigo lo hicisteis» (Matth. 25, 40). Religión y moralidad, amor a Dios y amor al prójimo no son, por tanto, cosas distintas, que pueden cruzarse enemistosamente, como sucedía, por ejemplo, entre los fariseos. No son más que modalidades distintas de un solo y mismo amor.

El fundamento sobrenatural, religioso, del amor al prójimo trae naturalmente consigo su misma amplitud y su *universalismo*. Si hemos de querer al hombre por amor a Dios, entonces hemos de querer a todos los hombres, ya que Dios es el Padre de todos. Este nuevo amor no conoce recelos de parentesco carnal, comunidad espiritual, asociaciones

sociales, nacionales y religiosas. En la parábola del buen samaritano, Jesús excluye del campo de la caridad toda prevención que se funde en diferencias raciales o religiosas. Los mismos prejuicios éticos han de enmudecer. Jesús es «amigo de publicanos y gente de mala vida» (Matth. 11, 19). Habla con bondad a la mujer de mala conducta (Luc. 7, 37 y ss.) y se niega a condenar a la adúltera (Io. 8, 1 y ss.). Sus parábolas de la oveja perdida, de la dracma perdida, del hijo pródigo, ablandan el corazón, lo inclinan bondadoso a los caídos y lo preservan de todo falso pundonor. No hay absolutamente nada que pueda distanciarnos de los hombres. Ni sus mismos pecados. Y por esto Jesús no vacila en exigir cuanto exigirse pueda en las relaciones con nuestros prójimos: «Amad a vuestros enemigos; haced bien a los que os aborrecen, y orad por los que os persiguen y calumnian, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial» (Matth. 5, 44 y ss.). El genio del amor no podía volar ya más alto. Es aquí donde resalta sin velos, con luz meridiana, lo sobrehumano, lo sobrenatural de la caridad cristiana para con el prójimo. En el mandamiento de amor a los enemigos encuentra su más pura expresión la manera completamente nueva que tiene Jesús de mirar a los hombres y de unirlos entre sí. Y ya que le es tan difícil al hombre natural comprender este mandamiento, y aún más difícil cumplirlo, el Maestro divino quiso vivirlo delante de nosotros para darnos ejemplo. «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Luc. 23, 34). Es la admonición más profunda y más excelsa que nos fue dada desde la santa cátedra de la cruz. En esta enseñanza se reúnen, como en un

haz de rayos, todas las luces que la Luz del mundo ha arrojado sobre el misterio del hombre y de su amor. Es también el punto de arranque de su amor redentor, lleno de embeleso. Dando Cristo su sangre por «los muchos», en rescate de los hombres, se consagró Maestro del amor que está siempre dispuesto a servir. En su oficio de Redentor se cumple de un modo brillante todo cuanto Él decía y exigía del amor.

Las verdades redentoras del mensaje de Jesús son, por tanto, éstas: el Dios Trino es el sentido propio, único, de mi vida. Él es mi Padre. En mi alma llevo un valor único, superior al mundo. En mi amor a los hombres se manifiesta mi amor a Dios. De esta suerte se nos descubre el misterio de nuestras relaciones vitales con Dios y con los hombres. Y se nos revela algo más: el misterio supremo que se presenta ante el hombre natural como el enigma de la esfinge: el enigma del *dolor humano y de la muerte* ha perdido ya su impenetrabilidad sombría.

Si Dios es el sentido de mi vida, si Dios es mi Padre, entonces el dolor, la misma muerte no puede ser influencia siniestra de malignos poderes diabólicos, ni el resultado cruel de férreas concatenaciones naturales, ni la consecuencia de culpa personal. Antes bien, el dolor en su universalidad y necesidad se nos presenta como expresión de la voluntad divina, de la voluntad del Padre. No cae un solo pájaro en tierra sin la voluntad del Padre. Mas donde está la voluntad del *Padre,* allí ha de estar también su bendición y su auxilio. Así, el dolor y la muerte no pueden significar ya un mal absoluto, una fatali-

dad espantosa. Por estar la voluntad del Padre tras ellos, son medios de *bendición,* suceda lo que sucediere. Precisamente en el dolor puedo comprobar si busco real y únicamente a Dios, sin segundas intenciones egoístas. Cuanto más molido me sienta por la pena del dolor, tanto más fácilmente podrá mi alma librarse de las trabas del egoísmo y buscar únicamente al Padre. Por esto entona Jesús el gran cántico de la cruz. ¡ Bienaventurados los que lloran, bienaventurados los que padecen persecución, bienaventurados los pobres ! De ahí que, desde el día de Cesarea de Filipo, sea un rasgo *esencial* de la imitación de Cristo al cargar la cruz a cuestas : «Quien no carga con su cruz y me sigue, no es digno de mí» (Matth. 10, 38). Por tanto, el abrazar la cruz no puede faltar al verdadero espíritu cristiano.

Es el misterio del porvenir, la felicidad en el dolor y en las lágrimas. Es una fuerza de vida. No es castigo ni fatalidad, ni envidia de la divinidad. Es bendición, es la verdadera fuente de gracia del amor de Dios. Así pues, el dolor sufre, mediante el mensaje de Jesús, una transformación en su más íntima esencia... y con él se transforma también todo el ambiente de vida del hombre creyente. Precisamente por ser el Padre quien envía el dolor, se le quitan a Éste todas las espinas. El acreditado profesor de cirugía, G. Perthes, en un artículo sobre la muerte, dice del poder bendito de la fe : «El remordimiento y el miedo pueden atormentar más que el dolor corporal; y, por otra parte, a muchos hombres creyentes los puede ayudar más su fe firme que la inyección de morfina que les da el médico.» La fe vence todo dolor, porque sabe ver la bendición que hay en el

mismo. Y para grabar esta bendición del dolor en el corazón de sus discípulos, *el mismo Jesús* bebió hasta las heces el cáliz de la amargura, bebió el cáliz lleno de tormentos corporales y espirituales. La gloria celestial que inundaba su cruz, derrama una luz áurea sobre los miles de enfermos y moribundos que diariamente suben al monte Calvario. Según un cálculo bien fundado, citado por el mismo Perthes, se admite que de unos 1.500 millones de hombres mueren anualmente 30 millones. Esto supone una mortalidad de 82.000 por día, 3.425 por hora, 57 por minuto; con otras palabras, aproximadamente en cada segundo muere un hombre. La muerte, por tanto, no es algo extraordinario, raro. Es lo diario, lo de cada hora, lo de cada minuto. La vida del hombre es un morirse continuo. La humanidad antigua se horrorizaba ante esta necesidad de morir. Jesús ha suprimido este horror. La muerte no es ya el genio que vuelve la antorcha hacia el suelo, sino que la hace brillar con claridad para la vida eterna. ¡Cómo brilla en el Gólgota: «Todo está cumplido!» (Io. 19, 30). El enfermo que abre los ojos a esta luz, se siente en un camino regio y sabe que vendrá un día en que también sobre su propio Gólgota resonará el aleluya pascual. ¡Cuántos millones de cristianos han andado este camino regio! De Cristo, del que es el Maestro divino en la vida, en el dolor y en la muerte, arranca esta fuerza heroica del alma, que en tantos santos llega... a desafiar el mismo dolor y en el dolor se goza. Jesús ha sido el Maestro de la vida. Pero también ha sido el Maestro del sufrimiento y de la muerte. Y precisamente así pudo *enseñar tan magistralmente a la humanidad cómo*

se ha de vivir la vida. Porque la vida no es completa sin el dolor y la muerte. Aquí está la originalidad suprema, más profunda, del mensaje de Jesús. Él nos enseñó a vivir la vida no sólo en su superficie brillante, sino también en su profundidad obscura, en el dolor y la muerte.

Así, Jesús realmente nos rescata también por su palabra divina. Nos redime de toda sujeción a la naturaleza. Abre ante el pensar y el querer humanos el mundo celestial. Primero: descubre a *Dios* ante los ojos del hombre; le muestra así como es... con su majestad que eclipsa todos los intereses terrenos, y con su infinita bondad paternal, que despierta en nosotros lo mejor que tenemos. Segundo: nos hace ver al ***hombre*** tal como es... portador de un valor eterno, solidariamente unido con nosotros en una misma comunidad divina. Y tercero: descorre el velo del misterio del *dolor y de la muerte,* muestra su oculto poder de bendiciones.

Por esto fue el Maestro verdaderamente grande, santo, salvador de los hombres.

«Vosotros no habéis de querer ser llamados maestros, porque uno solo es vuestro Maestro.»

LA OBRA REDENTORA DE CRISTO

Al indagar qué pensaba Jesús respecto del querer humano, si éste necesita o no una redención, la respuesta parece llena de contradicciones. Su sentir respecto al querer humano es que éste se halla del todo sojuzgado por el pecado. Y, por otra parte, exige del querer humano lo más grande y difícil: «Sed perfectos así como vuestro Padre celestial es perfecto.» Un modo de ver pesimista y otro optimista están, al parecer, en pugna. Resolviendo esta contradicción, se nos harán patentes las enseñanzas fundamentales de Jesús en lo que atañe a la necesidad que el hombre tiene de redención.

El *pesimismo* ético del Señor consuena con el espíritu pesimista que en su tiempo abrumaba a los realmente piadosos, hasta llenarlos de desconsuelo. Sabemos que ya los Profetas marcaron con sombríos colores la culpabilidad de Israel y de los paganos. Penitencia y conversión son las pilastras de la predicación profética. Sin embargo, sólo de la época mesiánica esperan los Profetas la conversión definitiva. «He aquí que viene el tiempo en que yo haré una nueva alianza con la casa de Israel y con la casa de Judá... Ésta será la alianza: imprimiré mi ley

en sus entrañas, y la grabaré en sus corazones: y yo seré su Dios, y ellos serán el pueblo mío» (Ier. 31, 31 y ss.). De un modo semejante se expresan Miqueas, Isaías, Zacarías, Daniel. A medida que crecían las calamidades nacionales, más profundo y general se hacía el reconocimiento de la culpabilidad y más vibrante el pregón de penitencia. En el judaísmo tardío, esta conciencia de culpa muchas veces degeneraba en desconsuelo. El sentimiento de incertidumbre en punto a salvación se apoderaba precisamente de los mejores. En el Apocalipsis de Esdras encontramos explosiones desesperadas de este miedo al pecado. «Mejor habría sido que la tierra nunca hubiese producido a Adán» (4 Esdr. 7, 116).

Este ambiente general explica el pregón de penitencia de San Juan Bautista. Su bautismo se administraba como «bautismo de penitencia para la remisión de los pecados» (Marc. 1, 4). Juan ve a todo el pueblo —y no sólo tal o cual círculo del mismo— sojuzgado por el pecado. Y por esto le precave contra el peligro de consolarse, despreocupado, con la filiación de Abraham.

No puede sostenerse la afirmación de la llamada teología liberal, al decir que Jesús no comulgaba con este criterio pesimista respecto del querer humano, que, antes bien, lo característico en su modo de pensar era un optimismo alegre, que el encanto prodigioso de su manifestación se debe precisamente a que el sentimiento enfermizo de culpabilidad que tenía el pueblo, quedó disipado ante Él, como se disipa la niebla ante el sol, y que, por medio de Él, por medio de la santidad de su ser, iba recobrándose la confianza y la certidumbre del perdón. La verdad

que pueda caber en tales asertos la estudiaremos más adelante. Lo falso que hay en ellos es que Jesús no vio ni tuvo en cuenta cuán torcida y corrompida es la naturaleza humana. Jesús juzga la naturaleza humana más bien con cierto *pesimismo*, en el sentido de que la considera manifiestamente propensa al mal. Jesús ve, por tanto, en todo hombre al pecador. No hay uno sano, no hay uno justo en la humanidad. Cuando declara que «no son los que están sanos, sino los enfermos los que necesitan de médico», «los pecadores son, y no los justos, a quienes he venido yo a llamar» (Matth. 19, 12-13), alude con cierta ironía agridulce a los fariseos, que se preciaban de «justos». En la parábola de los dos hijos (Matth. 21, 28), en la del fariseo y el publicano (Luc. 18, 10 y ss.), lo mismo que en su tajante discurso polémico contra los fariseos (Matth. 23), delata asaz claramente lo que en verdad piensa de ellos y de su virtud. A sus *discípulos*, por cierto, les da un trato de excepción. Los llama «hijos de las nupcias», «hijos de la luz», «sal de la tierra», «luz del mundo»; pero entonces piensa en la actividad que desarrollarán más tarde como redimidos y llamados. A los ojos de Jesús, la naturaleza de los discípulos está sojuzgada por el pecado como la de los demás hombres. Hasta llama a Pedro, Satanás (Matth. 16, 23). Y en cierta ocasión dice en tono de queja a sus discípulos (Marc. 9, 18): «¡Oh, gente incrédula! ¿Hasta cuándo habré de estar entre vosotros? ¿Hasta cuándo habré yo de sufriros?» Los evangelistas delatan repetidas veces la incapacidad de los Apóstoles de comprender a Jesús y consignan cómo, aun poco antes de volver Él al Padre, movían querella por los puestos de honor.

Jesús tiene la vista aguda para sorprender las pequeñeces y miserias de lo muy humano. Echa en rostro a sus oyentes: «Vosotros, siendo malos» (Matth. 7, 11), «sois malos» (12, 34), «esta raza mala y adúltera» (12, 39). De ahí también esta admonición, *la primera palabra* que tiene que decir a la humanidad: «Haced penitencia» (Matth. 4, 17). Y su *primer acto* es una especie de penitencia que hace en representación de los hombres y por sus pecados al recibir el bautismo de Juan. Juan se resiste a bautizar al Señor, ya que este bautismo se hacía para la remisión de los pecados (Marc. 1, 4). Mas Jesús, aunque sabe que está completamente limpio de pecado, quiere someterse al bautismo «para que sea cumplida toda la justicia». Por amor a esta «justicia» no se declara extraño a los pecados del pueblo y los carga sobre sí mismo. Y la palabra del Padre sirve de testimonio y recompensa a su humilde entrega: «Tú eres mi Hijo muy amado» (Marc. 1, 11). En la *predicación* posterior del Señor también predomina el pensamiento fundamental de que todo el pueblo va de mal en peor. «Entonces comenzó a reconvenir a las ciudades donde se habían hecho muchísimos de sus milagros, porque no habían hecho penitencia. ¡Ay de ti, Corozaín! ¡Ay de ti, Betsaida!» (Matth. 11, 20-21). En la parábola del rico epulón y el pobre Lázaro resalta un pesimismo sombrío al fallar sobre los ricos y hartados que no oyen a Moisés y a los Profetas. «Aun cuando uno de los muertos resucite, tampoco le darán crédito» (Luc. 16, 31). Cuando murieron dieciocho galileos, aplastados por la torre de Siloé, preguntó Jesús: «¿Pensáis que fueron los más culpables de todos los

moradores de Jerusalén? Os digo que no: mas si vosotros no hiciereis penitencia, todos pereceréis igualmente» (Luc. 13, 4-5). Así pues, toda Jerusalén está en culpa. Y los más culpables son los llamados «justos», porque no quieren reconocer sus achaques morales. Mujeres de mala vida y publicanos los aventajan en espíritu de penitencia. «Juan vino a vosotros por las sendas de la justicia, y no le creísteis: al mismo tiempo que los publicanos y las rameras le creyeron. Mas vosotros ni con ver esto os movisteis después a penitencia» (Matth. 21, 32). Así que el verdadero deber del Hijo del hombre es buscar y salvar «lo que había perecido», es decir, al mundo perdido (Luc. 19, 10). Y por esto se fueron sus discípulos a predicar, «exhortando a todos a que hiciesen penitencia» (Marc. 6, 12).

De modo que Jesús, al juzgar a los hombres, no se inclinaba a un optimismo alegre. Su mirada era demasiado aguda. Él, demasiado puro para no chocar a cada paso con la depravación interior y la degeneración moral de los hombres.

Y, no obstante, el mismo Jesús espera de la humanidad, moralmente tan decaída, *lo más que exigirse pueda*. «Si vuestra justicia no es más llena y más perfecta que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos» (Matth. 5, 20). Mas la nueva justicia ha de ser perfecta no sólo relativamente, es decir, en parangón con la justicia de los fariseos, sino que su medida está sencillamente sobre toda medida. «Sed vosotros perfectos, así como vuestro Padre celestial es perfecto» (Matth. 5, 48). Queda prohibido hasta el pensamiento malo, el sentimiento de ira contra el prójimo. El amor al ene-

migo es un deber moral, no mero consejo. Preocuparse del día de mañana, servir a dos señores, es de paganos. Todo el hombre interior ha de pertenecer a Dios y a su voluntad. «Amarás al Señor Dios tuyo de todo corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente.» Éste es el máximo y primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Matth. 22, 37 ss.). En todos estos mandamientos no se trata de una sola acción heroica, ya que esto podría hacerlo aun el hombre de un nivel moral inferior; se trata del predominio duradero de un propósito fundamental, del que espontáneamente brotan todos los actos, como los buenos frutos brotan del árbol bueno (Matth. 7, 18 y ss.).

Mas, ¿cómo se comprende que Jesús tenga estas severas exigencias y señale como salario y galardón del cumplimiento de las mismas la felicidad eterna, si por otra parte los hombres son «malos», «una raza mala y adúltera?» ¿No han de preguntar los hombres, con los discípulos: «Quién podrá, pues, salvarse»? (Marc. 10, 26). Aquí nos encontramos con una antinomia.

No podemos resolverla sino buscando su explicación *en el mismo Jesús,* en su conciencia de Hombre-Dios. Cuando Jesús habla de los pecados de los hombres, tiene ante la vista el *mundo que le rodea,* tal como es en realidad. Y cuando habla del deber de ser perfectos como es perfecto el Padre celestial, entonces mira su *propio* mundo interior, la dichosa certidumbre de su unión hipostática. Jesús mira su propio ser, unido con Dios, y lo que en Él es realidad resplandeciente lo exige también de aquellos que

quieren ser suyos. Sus exigencias, que al hombre natural le parecen excesivas, no son, por tanto, meras exigencias, sino al par promesas, objetivos resplandecientes para todos los que acogen en sí su ser, y «creen» en Él, es decir, entran en comunión de cuerpo y sangre con Él.

Por consiguiente, los severos mandamientos del Señor brotan de la *amorosa intención mesiánica de comunicar* a los que en Él creen, también las riquezas de su unión con Dios y la fuerza que de la misma arranca. Llevan ya el acento del Redentor. No se dirigen al mundo incrédulo, sino al mundo creyente. Quieren indicar, con una fórmula precisa, el lugar, el punto, a que llegarán los discípulos mediante la comunión con Cristo. Por tanto, suponen la voluntad redentora de Jesús, la de dar Él su propio espíritu y su fuerza de gracia a los que en Él creen.

¿Cómo se manifiesta esta voluntad de Jesús de redimirnos y comunicarnos la gracia? Resalta siempre con vigor en los Evangelios, y principalmente donde menos se podría esperar, en el encuentro de Jesús con los posesos. Los posesos empiezan por rehuirle. Su naturaleza, dominada por el poder del mal, husmea en Él algo que es de una esencia extraña, de una esencia enemiga, la manifestación de lo santo. Y a sus ojos es tan poderosa esta manifestación de lo santo, que promueve en ellos un espanto y un terror repentinos. Pero cuanto más tiempo pasa Jesús con ellos, más débiles se sienten para resistir a la influencia de su gracia; como un niño que primero respinga contra el médico, y después

se duerme en sus brazos que le dan socorro. La fuerza vivificadora, santificadora de Jesús penetra más y más profundamente, más y más poderosamente en ellos. Algo nuevo nace en ellos, una nueva voluntad, una nueva fuerza. El demonio huye. Se curan de cuerpo y espíritu. «Y al ir Jesús a embarcarse, el que había sido atormentado del demonio se puso a suplicarle que le admitiese en su compañía» (Marc. 5, 18). Tan grande era el poder del amor que emanaba de Jesús, que el que antes moraba en los sepulcros y su desvarío llegaba hasta el punto de que «no había hombre que pudiese refrenarlo, ni aun con cadenas» (5, 3), no quería ya abandonarle a Él. Se sentía sujeto con nuevos lazos, con los lazos del amor de Jesús. Podemos aceptar como cosa cierta que Jesús no obró ninguna curación que no fuese a la vez una curación del alma. Los Evangelistas subrayan, solamente con vistas apologéticas, las curaciones corporales, porque saltaban a la vista y mostraban a los judíos y paganos, de la manera más palpable, el poder salvador del Señor. Pero el pensar y el sentir de Jesús se orientaban tan exclusivamente hacia la honra del Padre y el reino de Dios, y Él mismo eran tan de lleno la manifestación de lo santo, que su actividad sólo se concibe como una actividad salvadora que se apodera del hombre entero, del cuerpo y del alma. En la curación del paralítico de Cafarnaúm, que cuatro hombres bajaron por un boquete abierto en el techo a los pies de Jesús, ya que, debido al gran gentío, no podían llegar hasta Él de otra manera, delata Marcos de un modo claro que, para Jesús, enfermedad y pecado, cuerpo y alma, no estaban desligados, y por

esto los curaba a la vez (Marc. 2, 1 y ss.). El enfermo espera de Jesús la curación corporal. Con mirada suplicante, llena de temor, contempla al Señor. Mas Jesús no dice inmediatamente: «Coge tu camilla y vete a tu casa», sino que habla de algo que al parecer dista mucho de ello y que el enfermo no espera: «Hijo, tus pecados te son perdonados.» Por tanto, Jesús no ve primero el cuerpo derrengado por la gota, sino el alma atormentada. Y sólo después de haber curado el alma, procede el Señor —a despecho de los doctores de la Ley que le motejan en secreto por atribuirse el poder de perdonar pecados— a remover también las trabas que la enfermedad había impuesto al cuerpo. «Pues para que sepáis que el Hijo del hombre tiene potestad en la tierra de perdonar pecados: Levántate, yo te lo digo: coge tu camilla y vete a tu casa.» En esta curación hemos de ver la forma típica de todas las curaciones obradas por el Señor. Son curaciones no solamente del cuerpo, sino también del alma. Es todo el hombre lo que pertenece a Jesús y a su poder redentor.

Todo el que fue con alma hambrienta al Salvador, encontró refrigerio junto a Él, entró en una corriente de fuerza espiritual y de pureza moral, en un «río de agua viva», como se expresa el mismo Jesús (Io. 7, 38). Los hombres sintieron con tal intensidad esta influencia moralizadora, santificadora, que ésta al principio hasta llegaba a provocar un sentimiento de aplastamiento. «Apártate de mí, Señor, que soy un hombre pecador», así exclamó Pedro (Luc. 5, 8), con el sentimiento vivo de que él no podía estar ante esa pureza, de que aun sus pensamientos más luminosos eran pequeños y mezquinos

ante esa luz. «Señor, yo no soy digno de que tú entres en mi casa»; lo que expresó aquí el centurión de Cafarnaúm es la conciencia que brota de lo más profundo de los sentimientos, la conciencia de la propia insuficiencia frente a la pureza del Señor (Matth. 8, 8).

Sin embargo, a esta influencia negativa le seguía inmediatamente otra, positiva. En la entrevista nocturna con Nicodemo describe Jesús mismo este efecto nuevo, positivo, como un *nuevo nacimiento* por el Espíritu Santo. «Quien no naciere de nuevo, no puede ver el reino de Dios» (Io. 3, 3). E ilustra el efecto de ese algo nuevo, por completo *suyo*, de un modo plástico, con el símil inimitable de la vid y los sarmientos. «Yo soy la vid, vosotros los sarmientos. Quien está unido conmigo y yo con él, ése da mucho fruto, porque sin mí nada podéis hacer» (Io. 15, 5). Y también en los Evangelios sinópticos se señala ese algo nuevo como una vida por Jesús, como sacar fuerzas de su plenitud: «Venid a mí todos los que andáis agobiados con trabajos y cargas, que yo os aliviaré. Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón; y hallaréis el reposo para vuestras almas» (Matth. 11, 28-29).

El documento más emocionante de esta influencia edificante, salvadora, nos lo transmite Lucas (7, 37 y ss.) al narrar la unción de Jesús hecha por una mujer de mala conducta. Lucas habla sólo de paso de la conversión de la pecadora. No es de ella que quiere propiamente hablar, sino de la conducta reprobable del fariseo. Y así es más fuerte la impresión que produce la sencilla narración de la conversión. «Y arrimándose por detrás a sus pies,

comenzó a bañárselos con sus lágrimas, y los limpiaba con los cabellos de su cabeza, y los besaba, y derramaba sobre ellos el perfume» (7, 38). Al trazar esta escena, Lucas descorre el velo y nos muestra toda la historia del alma y del corazón de la mala mujer. ¡Qué sentiría de tempestuoso y penetrante al ver y oir hablar por vez primera a Jesús! ¡Cómo le caería la venda de los ojos! Estaba sumida en el pecado y había noche en torno suyo. Y allí hablaba Uno que estaba en plena luz, que era Él mismo todo luz. ¡Qué hermosura tenía que haber en aquella luz! ¿Había un camino desde ella a Él? Este camino estaba cerrado; se lo cerraban muchas figuras bien conocidas. Iban coronadas de rosas, y la copa del placer echaba espuma en sus manos. Y su alma estaba ligada a esas figuras. Ella no pertenecía a ninguno, porque pertenecía a todos. No era de Dios y de lo divino, porque se había dado por completo a lo meramente humano, a lo humano en demasía. Era arrastrada por el río de lo demasiado humano. Pero se la llamaba desde lo alto y se le decía: «Bienaventurados los que tienen puro el corazón, porque ellos verán a Dios.» ¿Había de peregrinar al país de la pureza? En su interior se oía el grito salvaje: ¡No puedes, no te es lícito! Todo su ser estaba embebido de pecado y se rebelaba con desesperación salvaje contra la luz que venía de Jesús. Pero la luz resplandecía cada vez más pura, cada vez más brillante. Ya germinaba en ella el nuevo querer. Y por fin se fue a la casa de Simón... —que diga la gente lo que quiera..., y aunque Simón juzgue maliciosamente el atrevimiento—. A los pies del Señor, anegada en lágrimas de

arrepentimiento, hizo la confesión de su culpa. Y el Buen Pastor se inclinó a ella. «Perdonados te son tus pecados, porque has amado mucho» (Luc. 7, 48). Ningún canto de pájaro había sonado aún tal dulcemente a sus oídos en la tierra, ningún soplo de primavera había pasado tan suave y blandamente sobre las colinas, ninguna orden de César Augusto en Roma había sido tan fuerte y poderosa como esta palabra del Señor: «Perdonados te son tus pecados».

Éste es Jesús, y ésta su fuerza de Redentor. Ésta brilla con innumerables variantes en las páginas de los Evangelios. Preguntamos ahora: *¿Dónde están las raíces de esta fuerza?* ¿Cuál es la fuente más profunda del poder redentor de Jesús? Con esta pregunta llegamos al motivo supremo por el cual Jesús es nuestro Redentor y nosotros somos cristianos, es decir, sus redimidos.

Basta lo que llevamos dicho respecto del magisterio perfecto de Jesús y de la virtud que del mismo emanaba, para que se presente espontánea la respuesta: la primera, la más profunda raíz de todas las bendiciones derramadas por Jesús, no puede ser sino su divinidad. Únicamente, y porque no es un mero hombre sino también Dios, porque en Él se nos ha revelado lo absoluto, lo absolutamente verdadero, y puro, y santo, y bueno; por este motivo está lleno de verdad y de gracia para nosotros, los hombres.

Con esta respuesta se expresa realmente una verdad infinitamente elevada. Sí, así es: si Jesús no fuera Dios, tampoco podría redimirnos. Porque *redimir* al hombre significa librarle de un doble yugo:

del poder de la naturaleza deficiente, limitada, efímera, llena de problemas hasta en los últimos poros del ser; y del pecado, con todas sus devastaciones en el hombre interior y exterior, con su séquito de miseria y muerte. Del Dios vivo depende el librarnos de la terrible división y aridez de nuestro ser natural, el librarnos de la miseria, todavía más profunda, del fondo de pecado que hay en nosotros y el levantarnos a la riqueza infinita de su vida personal. No hay camino que, partiendo de nosotros, hombres, conduzca a la vida divina. La línea torcida, propia del ser humano, no puede tocar en ningún punto el ser divino. Hay un abismo sobre el cual nadie puede tender un puente sino el gesto de Dios. Todo nuestro obrar, nuestro mismo heroísmo, en cuanto humano, lleva en sí el problematismo de lo creado y está carcomido por el pecado y la imperfección. A la luz de la majestad y santidad infinitas de Dios es pequeña toda grandeza humana. A esta luz palidece todo valor creado. Mirados a esta luz, Juan, el discípulo amado, y Judas, el traidor, no se distinguen esencialmente uno de otro, tienen la misma naturaleza flaca. Su valor interior, natural, nada es a la luz de la perfección divina. La misma voluntad humana de Jesús, con ser absolutamente pura, se estremeció ante la santidad infinita de la voluntad divina, y Jesús no aceptó el ser llamado bueno. «¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino Dios» (Marc. 10, 18). Así, pues, la *auto*rredención es una quimera vana; únicamente Dios puede redimirnos. Lo que dio a las contiendas antiarrianas —que giraban en torno a la verdadera naturaleza divina del Redentor— su ardor y su obstinación ruda fue

la certeza de que, si el Redentor no es Dios verdadero, entonces todos gemimos todavía bajo el yugo del pecado. Sólo por ser Él Hijo de Dios, su actividad redentora tiene un contenido absoluto, un valor delante de Dios, un valor salvador sobreabundante. Tan sólo un Redentor divino puede conducir al hombre por encima del abismo infinito que le separa de Dios.

Pero *esta verdad: «Nuestro Redentor es Dios verdadero», no es toda la verdad*. Si Jesús fuese Redentor únicamente por su naturaleza divina, si Cristo no fuera también hombre verdadero y completo —error gnóstico de la primitiva era cristiana—, si su figura no fuera más que aquel punto elevado de la realidad del mundo en que se manifiesta directamente ante nosotros la justicia y la misericordia de Dios, en que el Dios justo y misericordioso sólo está para nosotros..., si lo esencial fuera esto y nada más, entonces ciertamente podría servirnos de consuelo esta presencia divina, tendríamos un camino de gracia que baja de Dios al hombre; con nuestro libre albedrío, con decisión libre habríamos de intentar ir por este camino de gracia; pero tendríamos que ir por él *solos y aislados*, dependería exclusivamente de nuestra cooperación personal a la divina gracia el llegar o no un día a Dios. Entre nosotros y nuestro Dios no habría un Mediador, no habría título de mediación. De un lado estaría el Dios justo con su invitación a la gracia, con amoroso llamamiento y su actividad de amor; del otro lado estaría el hombre solitario. Aún más, si este hombre solitario se viera despojado por el pecado original aun de la facultad de hacer un esfuerzo per-

sonal, ético-religioso —según enseña el protestantismo en su doctrina de justificación—, entonces se le quitaría todo tesón en la lucha. Dependería por completo de la decisión inescrutable de la voluntad de Dios. Como trozo de hierro arrojado en el vacío, se precipitaría en el abismo de su natural contingencia y mezquindad, en el abismo del pecado, y no le quedaría más que la confianza de que, «a pesar de todo», la mano de Dios le recogería de un modo milagroso y le salvaría.

Esta doctrina protestante relativa a la redención, peca por exagerar hasta lo inadmisible la impotencia del hombre caído. En ella se vislumbra como un ambiente de decadencia, que se asemeja al de la última época judío-helenista. Pero su achaque más profundo es éste : *Desconocer el significado salvador de la humanidad de Jesús*. No se ve más que al Dios justo misericordioso. No ve al mediador humano, al sumo pontífice, la causa meritoria de nuestra salvación. En la teología de Carlos Heim, uno de los corifeos de la teología luterana, sólo se concede a la humanidad de Jesús una especie de valor simbólico. Jesús es el hombre en el cual se nos manifiesta el Dios misericordioso. No es el Mediador Hombre-Dios, que realmente carga sobre Sí nuestros pecados y alcanza el perdón. Y también según Carlos Barth, cabecilla de la teología reformada calvinista, la humanidad de Cristo está sujeta a la tremenda problemática que coloca todo lo creado, todo lo humano, en la línea de lo que fenece. El protestantismo americano ha despojado completamente de su contenido la fe en el Redentor y la ha reducido a mero moralismo.

Sin embargo, la piedad *católica* también a ratos siente y reza olvidando *la humanidad* de Jesús y su mediación, como si se encontrasen cara a cara tan sólo Dios y el alma solitaria, como si toda la responsabilidad de nuestra redención pesase únicamente sobre nosotros hombres. En la figura de Cristo sólo se ve lo divino, el Cristo-Logos. No se sabe ver, o no se ve suficientemente, su mediación humana. Se cree y se reza la palabra gozosa «por Cristo nuestro Señor», pero sin penetrar en sus profundidades, sin vivirla. Se obra como si dependiese únicamente de nuestra buena voluntad asirnos del brazo que Dios nos tiende con la gracia y entrar así en la bienaventuranza. Así es obvio que el devoto, en esta lucha solitaria que sostiene para alcanzar la gracia, se engañe una y otra vez respecto de su fuerza; que el Dios lleno de gracia se trueque insensiblemente en un Dios iracundo; que el espíritu judío de miedo y servidumbre expela la libertad interior y la alegría del hijo de Dios; y, que, finalmente, los escrúpulos y el histerismo religioso se apoderen del alma.

Aquí vemos, como en un ejemplo de escuela, la conexión esencial del dogma y la vida. Ya no se sabe lo que significa «ser redimido», porque ya no se mira el misterio de Cristo en su plenitud, en su totalidad. El Cristo total no es sólo Dios, sino Dios y *el hombre Cristo, Dios hecho hombre.*

¿Por qué está lo decisivo en la *encarnación?* Porque ahora tenemos entre nosotros un hombre que es Dios. Tenemos un hermano, que es Dios. Nuestra propia carne y sangre, nuestro ser, no llevan ya la maldición de Dios, sino que son levantados del «no» al «sí», de la nada a la plenitud. Somos de la

raza de Dios. Con el Hombre-Dios se tendió un puente sobre el abismo. Lo que es esencial en nosotros, lo que nos hace hombres, nuestra naturaleza humana, fundamental y objetivamente ya no está aquende, sino allende el abismo. Porque en Cristo fue levantada a la unión más íntima que concebirse pueda con la divinidad, a una unión tan substancial, que la naturaleza divina y humana tienen un solo *yo*, la segunda Persona divina, el «Verbo». Así, la encarnación fue la única condición y el fundamento de la actividad redentora y de nuestra salvación.

Pero, ¿cómo se comprende que el milagro de la encarnación, obrando en un *solo* ejemplar de nuestra especie, redunde en provecho de *toda* la especie, de toda la naturaleza humana? ¿Y cómo se comprende que el Padre celestial acepte el sacrificio como satisfacción por toda la humanidad? La explicación está en que fue el «Verbo» divino que se encarnó y llevó a cabo la obra de la redención. Precisamente por ser el mismo principio creador el que tomó forma humana, pudo también Cristo, como Hombre-Dios, ser *el principio creador de una nueva humanidad*. Él no es tan sólo *un* hombre, sino *el* hombre, no un miembro singular de la humanidad, sino la Cabeza de la humanidad, su nuevo principio, el primogénito entre muchos hermanos, el nuevo Adán. Como el primer Adán, progenitor del género humano, no era, según el designio especial de Dios, *un* hombre como los demás, sino *el* hombre, el representante, puesto por Dios, de toda la especie, el que en su esencia contenía en germen la suma de todos los hombres posibles, el *nosotros* personificado de la humanidad el único hombre cuya caída y destino había de tro-

carse en caída y destino de todos los hombres, así también el que se hizo hombre es, por su unión hipostática, fuente y principio de una nueva especie, es el nuevo hombre, que lleva en germen a todos los hombres llamados a la salvación y cuyo ser y destino son nuestro ser y nuestro destino. La sola diferencia entre Adán y Cristo, por lo que se refiere a su relación con la humanidad, consiste en que la conexión de los hombres con el primer Adán descansa en la unidad natural de la especie, y así se establece sencillamente por la procreación corporal, mientras que nuestra unidad solidaria con Cristo se funda en un acontecimiento espiritual, aún más, sobrenatural, en la propia entrega de Dios, y por esto sólo se alcanza mediante un acto espiritual, por la regeneración sacramental. Pero aquí como allí queda en pie esta verdad: En Adán, como en Cristo, se contiene en germen toda la humanidad llamada a la salvación. También el segundo Adán, el Dios encarnado, Cristo, está en una relación, en una conexión substancial con toda la humanidad necesitada de redención. Por lo tanto —en sí mismo considerado—, no es aún el Cristo perfecto, total. El Cristo perfecto, total, necesita que todos los redimidos le sean incorporados. Ellos son su «pleroma», su plenitud. Él es la Cabeza, ellos son sus miembros. El que dice «Cristo», dice al par «Comunión de los cristianos». No hay un Cristo solitario, una figura solitaria de Cristo. *No hay más que el solo Cristo de la plenitud:* Cabeza y Cuerpo, un solo Cristo.

Y, por esto, tampoco hay ningún cristiano solitario. Donde está el cristiano, allí está también Cristo y

la plenitud de sus miembros. Y de ahí que nunca nos hallamos solos y solitarios frente al Dios santo. Siempre estamos *en Cristo* delante de Dios, comparecemos siempre en unión substancial con el Hijo unigénito delante del Altísimo. «El estar en Cristo» no puede suprimirse en nuestra entidad cristiana, como no puede suprimirse en nuestro ser natural el respirar, sentir y pensar. Cristo es el nuevo ambiente de vida en que se realiza toda nuestra actividad religiosa, nuestra oración y penitencia, nuestra gratitud y nuestra alegría. Aún más, nuestros mismos actos de un orden natural —que, sin embargo, en su fondo están influidos religiosamente—, nuestra actividad y labor, nuestras luchas y sufrimientos, y también nuestra muerte, se realizan en este ambiente de vida. Nunca trabaja y sufre y muere el cristiano «solitariamente». Siempre es un vivir y un morir en la plenitud, en la comunión con Cristo y sus miembros.

Y porque Cristo, nuestro hermano, nos saca así de nuestra soledad y nos levanta a su nuevo círculo de vida divina, por tal motivo *nos pertenece verdadera y realmente todo lo que Cristo, el primogénito entre los hermanos, hizo por nosotros*... hasta llegar a derramar su sangre en la cruz. Nada hay en la vida de Cristo, ninguna enseñanza y ningún milagro, ni padecer hambre y sed, ni llanto, ni queja, ni sufrimiento, ni muerte, que no sea a la vez nuestro. Toda su tremenda obra, desde Belén pasando por Nazaret hasta el Tabor, y de aquí hasta el Gólgota, esta obra maravillosa de la entrega más pura a su Padre celestial, ante quien enmudecen los ángeles y palidecen los santos, *nos* pertenece en el sen-

tido lleno de la palabra. «La Pasión de Cristo», dice Santo Tomás (S. th. III, 69, 2), «nos pertenece del mismo modo que si la hubiésemos cumplido nosotros mismos». Por lo tanto, no es que nosotros podamos ser redimidos con sólo *imitar* en nuestra vida, según la mente y el espíritu de Cristo, esa obra maravillosa. Mas tampoco es que los méritos de Cristo sólo sean *condición necesaria,* pero no la *substancia* esencial, el *meollo* propiamente dicho de nuestro nuevo valor delante de Dios, de nuestra redención. No, lo esencial, lo decisivo de cuanto se tiene que hacer para expiar nuestra culpa, está ya cumplido por nuestro hermano, que es Dios. Lo que el hombre ha de hacer como propiciación de la justicia de Dios, substancialmente lo cumplió y lo anticipó Cristo. Él se hizo en un sentido real, y no tan sólo en sentido derivado, el Cordero de Dios, que quita nuestros pecados. Él pagó ya verdadera y realmente el rescate por nosotros. Cualquiera, pues, que, creyendo en Cristo, sea bautizado en su santísimo nombre ha de hacer como propiciación de la justicia de hijos de Dios. No pesa ya sobre él ningún reato. Es de Dios. Y lo que él, el redimido, haga, además, personalmente para expiar y satisfacer, recibe su impulso y contenido únicamente de la obra redentora de Cristo.

Pero redención no significa tan sólo liberación de la culpa. Porque la satisfacción sobreabundante que Cristo ofreció no es de ninguna manera un mero acontecimiento histórico, limitado en el tiempo, que haya reconciliado de una vez para siempre al Dios airado. Es un «hágase» continuo, creador; es fuerza y gracia, que libra al bautizado de todo reato pre-

cisamente por despertar en él una vida nueva, sobrenatural, el espíritu del Redentor que clama «Abba, Padre».

Así se comprende fácilmente por qué el principio de la salvación y nuestra perseverancia en el bien es para nosotros, cristianos, una gracia inmerecida, inmerecible; por qué no hay ningún mérito verdadero para nosotros que no se deba a la unión —llena de gracia— con Cristo; y, finalmente, por qué allí donde nuestra vida de redimidos, de gracia santificante, empieza o se renueva, se hace mucho más profunda y se despliega más que nuestro acto o esfuerzo personal, ético-religioso, allí está la pura bendición de gracias, a que no éramos acreedores, de uno de los siete sacramentos.

Lo que nos toca hacer al recibir estos sacramentos —según enseña la Iglesia— es «no poner óbice», es decir, no oponer obstáculo a la gracia. Esta expresión es gráfica. La Iglesia evita con toda intención hablar de un trabajo positivo de nuestra parte. Así quiere mantener firme en todos los casos la verdad de que no nos redimimos a nosotros mismos, sino que nuestra redención es obra de Cristo.

Si queremos dar un giro positivo a la expresión de la Iglesia y determinar con más precisión en qué consiste nuestra cooperación a la redención por Cristo, lo primero que resalta con certeza es que esta cooperación no puede reducirse a *confiarnos* ciegamente a la gracia de Cristo; por lo tanto, no puede ser lo que el protestante llama fe fiducial. Ciertamente es necesario confiarnos a Cristo. Es un amor que empieza a germinar. Mas la confianza sola

no basta. No es más que una función parcial, una función del sentimiento. Todo el hombre pertenece a Cristo y a su Gracia; por lo tanto, también le pertenece nuestro pensar, y, antes de todo, nuestro querer moral. Únicamente quien afirma con fe y amor la obra redentora de Cristo, puede ser redimido. Como es natural, el pecado original debilitó y atrofió nuestras aptitudes religioso-morales, mas no las aniquiló. Siempre tiene el hombre la facultad de percibir lo religioso-moral, por lo menos en el sentido de que puede ver y apreciar lo santo en lo que tiene de específico, de peculiar, aunque no lo haga suyo. Así, el hombre está capacitado, y, por capacitado, también obligado a tomar posiciones con todo su *yo* superior, con su entendimiento y su voluntad, respecto a la obra redentora de Cristo. Mi fe en la redención sólo será íntima y verdadera si todo mi ser se deja apresar por ella, si yo, por tanto, no sólo confío en ser redimido, sino que pongo —en cuanto de mí dependa— mi pensar y querer, mi fuerza religiosomoral, al servicio de mi redención. La obra de Cristo ha de ser, en cierta medida, mi propia obra. He de querer abrir en mí campo libre a la operación de la gracia. Para hablar con exactitud, es precisamente en esta mi buena voluntad que el valor objetivo del acto redentor de Cristo tiene su realización subjetiva.

Así se distingue, por cierto, una trama *personal* en el tejido de mi redención. Pero, por otra parte, sería erróneo *equiparar* mi cooperación personal con la influencia redentora de Jesús y mirarla como un factor independiente, de igual orden, que va paralelo con la operación salvadora de Cristo. Por-

que el gran provecho que rindió la contienda de la Iglesia con los semipelagianos fue precisamente la definición dogmática de que en todo el proceso de salvación, en su *principio*, en su desarrollo y en su consumación, la *iniciativa* viene exclusivamente de Dios y de su gracia auxiliadora que Él nos comunica mediante Cristo Redentor. Nunca viene del hombre. La cooperación del hombre, su fe y arrepentimiento, su penitencia y todo su ascetismo, su amor activo nunca es asunto particular, ni siquiera asunto *principalmente* suyo, sino que en su sentido primario y preeminente es *asunto de Dios*. Se realiza «por Cristo nuestro Señor». Así pues, *no de mí, sino de la iniciativa divina* depende en primer lugar el que yo coopere en el proceso de redención, como de ella depende también el cuándo y el cómo de esta cooperación. Mi actividad personal, humana, tiene su impulso más profundo y último, no en la voluntad humana, sino en la voluntad amorosa del divino Redentor, en lo que los teólogos llaman «gracia preveniente».

Es cierto que el impulso de Dios nunca hace violencia al querer humano. Al ser visitado el hombre por la divina gracia, ni un momento deja de ser dueño de sí mismo. No obstante, queda en pie, por ser verdad revelada, que todo cuanto el hombre aporta de cosecha propia a su redención tiene su raigambre en el impulso especial del amor divino.

La actividad humana está empalmada de un modo misterioso, oculto para nosotros, con la actividad divina. Lo que nos incita, lo que nos impele a movernos en el camino de la redención y lo que

nos mantiene decididamente en este movimiento, es únicamente Dios y la gracia de Cristo.

De ahí que mi cooperación a la redención, si bien se considera, no me pertenece únicamente a mí. Es también y sobre todo la operación de *Cristo* en mí. «No somos vida nosotros mismos, sino que tomamos parte en la vida de Cristo» (Agustín). Ni siquiera puedo decir «Señor Jesús sino por el Espíritu Santo» (1 Cor. 12, 3). Todo cuanto brota de bueno en el redimido: toda veracidad y fidelidad, toda pureza y caridad, nace de la gracia del Redentor y se empapa de su sangre redentora. No podría sostenerse ni un instante más sin esta gracia. Por esto la moralidad cristiana es esencialmente distinta de la moralidad del mundo. Nos hallamos ante un *milagro:* Cristo vive en mí.

De ahí que depende completamente de la libre *elección de la divina gracia,* y no de mí, la forma y la amplitud en que se desarrolla y se consuma esta virtud, llena de milagros, y la medida en que ha de «manifestarse la vida de Jesús en nuestra carne mortal» (2 Cor. 4, 10). Únicamente de la libre elección de la divina gracia depende el que yo esté entre los completamente pequeños o los completamente grandes en el reino de Dios, el que llegue, a través de pecados y cruz, al corazón del Redentor, o que consiga la palma por un camino llano. Y todo mi ascetismo, toda mi labor seria para salvarme, todas las buenas lecturas, todas las oraciones, son en su fondo último y más profundo —allí donde entran en mi conciencia en forma de intención que germina y de acto que empieza, y pasan después a mi voluntad— don y gracia, influencia y obra del amor

redentor, en lo último y más profundo no son mi propia actividad; ya es el soplo del Espíritu... Secreto, inescrutable, es el misterio. «El espíritu sopla donde quiere; tú oyes su sonido, mas no sabes de dónde sale o adónde va; eso mismo sucede al que nace del espíritu» (Io. 3, 8).

Si, partiendo de esto, se quiere determinar más ceñidamente qué es lo que el hombre, de su simple naturaleza y del *ámbito de sus fuerzas naturales, por sí sólo* aporta a su redención, y qué es, por tanto, lo que realmente le pertenece a él y no también y principalmente a la causalidad divina, entonces habrá de afirmarse con un giro positivo que el hombre ha de estar aparejado para Cristo y su fuerza; ha de estar del todo abierto, interiormente despierto para el Redentor y su gracia. Entonces «cooperar con la gracia» no significa otra cosa que afirmar en mí respetuosamente y conservar con valentía la iniciativa, el impulso que mi obrar recibió de Dios, o más ceñidamente: no oponerse a este impulso de un modo obstinado ni pararlo caprichosamente. «Cooperar con la gracia» no significa, pues, fundamentalmente otra cosa sino ser «de buena voluntad». Éste es el mensaje de Navidad: «Paz en la tierra a los hombres de buena voluntad.» De modo que es algo muy pequeño y sencillo lo que yo aporto de propia cosecha. Es, según su contenido natural, una obra tan pequeña como la del tierno niño que no se opone a que su padre le levante y tome en las propias manos las del pequeñuelo para que éste pueda alcanzar con sus propias manecitas una manzana del árbol de Noël. Y el padre dice al niño: «Has cogido la manzana, la manzana es tuya.» Esto es

lo único que necesitamos: el pequeño y sencillo acto de voluntad del tierno niño.

De aquí recibe una luz clara el sentido y el contenido de nuestro cristianismo. «Ser cristiano» significa ser redimido, no por la propia fuerza, sino «por Cristo nuestro Señor». «Ser cristiano» significa saber que en Cristo lo tengo todo. No hay desaliento donde está Cristo. Ninguna palabra del mensaje de Cristo tiene un sonido más vibrante que la de «¡Confía!»: «¡Confía, hijo mío!», «¡Confía, hija mía!»

Nada reprueba el Señor más resueltamente que el «preocuparse», el «temer». «¿De qué teméis, oh hombres de poca fe?» (Matth. 8, 26). «La paz sea con vosotros. Soy yo: no temáis» (Luc. 24, 36). Y esto vige no solamente para la vida natural, sino también para la sobrenatural, para sus dificultades y peligros. Y rige de un modo principal en el desaliento por el pecado. En donde está Cristo, allí se ha esfumado la preocupación. El centro de gravedad de nuestra nueva postura, más que en la lucha escrupulosa contra el pecado, está en el amor valiente a Cristo. Por esto amonesta Francisco de Sales: «¡Más amor al bien que temor al mal!» Es posible que reincidamos una y otra vez en el pecado. ¿Hay cristiano que nunca haya caído? «Ser cristiano» no significa no «caernos» nunca, sino, más bien, no quedar tendidos después de caer, clamar a Jesús siempre desde el abismo de nuestra culpa, y dejarnos levantar siempre por su mano. Mientras viva esta fe amorosa, este amor creyente, mientras nuestra alma se abra de un modo incondicional e ilimitado a Cristo, nuestro camino

nos conducirá al Padre, aunque, al parecer, se pierda en abismos y precipicios, quizás en pantanos resbaladizos, y, a veces, hasta en las aguas siniestras de un mar embravecido, y arranque de nuestros labios el grito: «Señor, sálvanos, que perecemos.»

Por esto, el mensaje de Cristo es, en sentido real, profundo y gozoso, un «Evangelio», una Buena Nueva de la nueva libertad de los redimidos. «Vivid siempre alegres en el Señor: vivid alegres, repito» (Phil. 4, 4). Cristianismo es alegría en el Señor. Cristianismo es fe que traslada montañas. Cristianismo es continua acción de gracias. «Dad siempre *gracias* por todo a Dios Padre, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo» (Eph. 5, 20). Porque sólo así es verdad y no mentira: *Somos* redimidos. ¡Deo gratias!

EL CAMINO A CRISTO

UNA noche obscura, tañido festivo de campanas, iglesia inundada de luz, hombres silenciosamente alegres, misa de Navidad. El misterio de Belén se renueva en el altar : «Cristo ha nacido para nosotros. Venid, adorémosle.»

Soy un solitario entre los solitarios, separado por un abismo infranqueable de todo *tú*. Y además esta certidumbre espantosa : yo soy. Más precisamente : yo no soy el otro. Yo soy *yo*. Soy un mundo propio. ¿Un haz de fuerzas? No. ¿El dueño de estas fuerzas? No, sino uno que habría de ser dueño de estas fuerzas. Por tanto, uno que no es dueño de ellas. Por tanto, uno que tiene la guerra en sí; por tanto, un *yo* dividido, un *yo* sin paz. Allá en lo alto recorren su órbita las estrellas. Saben adónde van. O más bien: no lo saben. Sencillamente son llevadas. ¿Adónde? No lo sé. Nadie lo sabe. ¿Qué significa el mundo de las estrellas allá arriba? No lo sé. Es como un fantasma. ¿Y la naturaleza dormida allá fuera, bajo la nieve? ¿Es para mí? No, las flores se despertarán en la primavera, aun cuando yo no esté aquí. Aun cuando ya no haya hombre alguno. También la naturaleza que me rodea es un fantasma. Estoy solo. No tengo conmigo más que el desaso-

siego, la contradicción, el querer saber y el no saber, el tener qué hacer y el no poder. En mi ser se cruzan mil líneas. Pasando por mí, todas se dirigen más allá. A la lejanía. Como las ramas descarnadas del peral delante de la iglesia. ¿Adónde he de ir? ¿De dónde vengo? Tan sólo sé que ayer no existía aún y que mañana no existiré. Una chispa que se apaga, una ola que pasa, un sonido que se desvanece.

Entonces se anuncia desde el altar: «Un niño nos ha nacido, se nos ha dado un hijo...» El *Niño del pesebre* no es como otros niños de cuna. Es Dios, el Infinito, el Omnisciente, el Todobondadoso, el Todopoderoso, Dios sin Nombre, el Misterio. Dios el Tremendo, Dios el Admirable Dios... ¿niño? El Infinito... ¿en pañales? El Sin Nombre... ¿niño judío, Jesús de Nazaret? Jamás han pronunciado los labios humanos cosa más atrevida. No, no es solamente atrevido; es temerario, es una blasfemia.

¿Y si, con todo, fuera verdad? Si *hay Dios*, ¿puedo yo pleitear con Él, señalarle lo que Él puede o no puede ser? ¿No se deshacen en polvo mis pensamientos ante los pensamientos de Dios? ¿No se rompen todas las reglas de la experiencia, cuando aparece Dios? Por lo tanto, no he de apresurarme en decir: es un contrasentido, es una blasfemia el que Dios se haya hecho hombre. No me es lícito decirlo, ya que es Dios quien se ha hecho hombre. En su pensar y querer infinitos están aparejadas *todas* las posibilidades llenas de sentido, también la posibilidad de Belén. ¿Por qué no ha de ser posible que Dios se me revele en la figura de un *niño*, si es que quiere revelarse? *El que se revele* es el milagro; no el que se revele en un niño. Si Dios ha querido

unirse con la naturaleza humana —¿y quién puede prohibirle el quererlo?—, ¿dónde tenía que hacerlo sino en el punto en que principia la existencia humana, en el seno de la Virgen? Y si Dios quería redimir mediante su encarnación a toda la humanidad, también a los pequeños y humildes —y otra vez el quererlo depende únicamente de su beneplácito—, ¿podía el milagro de Navidad ser bastante sencillo y pobre para inscribirse en el corazón de *todos* los hijos de los hombres? ¿No son precisamente la pobreza y la humanidad el ropaje natural de la divinidad en la tierra? La púrpura y la seda de una cuna imperial, ¿no habrían ocultado la gloria de lo divino? «¡ Admirable misterio cristiano de la bajada de Dios a la prisión obscura, húmeda, del cuerpo de la mujer de un carpintero! ¡ Admirable nacimiento de Dios en un establo! ¡ Cómo suenan estos misterios de fe cristiana con aquello que ya nuestra razón debía esperar de la más profunda revelación de Dios respecto de su esencia!» (Scheler).

No, no caeré en error por ver al *Niño;* los pobres pañales no me estorban. Así tenía que ser, si Dios quería venir a nosotros. Pero, *¿es* que ha querido venir a nosotros? ¿El Infinito que llena el cielo, al pequeño planeta que se llama Tierra? ¿El Santo y Perfecto, a nuestro pecado; el Eterno, a nuestro tiempo, el tiempo del Emperador Augusto, cuando Cirino era procurador de Siria...? Aquí acaba ciertamente toda explicación y cavilación. Aquí está el gran misterio, el milagro. Aquí están también la fe y la incredulidad. El mensaje de Navidad reza de esta manera: Amó tanto Dios al mundo, que no paró hasta dar a su Hijo unigénito por nosotros.

Cosa tan tremenda como es el querernos hasta el punto de entregar a su unigénito, hay que creer de Dios. Es una fe atrevida, impertinente; es una confianza que excede toda medida. El que tiene esta confianza, cree firmemente: 1.º que hay un Dios personal, vivo; 2.º que este Dios tiene un Hijo; 3.º que este Dios, feliz con su Hijo, se inclina a nuestro polvo —es el colmo y lo más atrevido—, sí, que hasta lo quiere, lo ama tanto, que nos revela las más íntimas profundidades de su ser y de polvo reviste a su propio Hijo, para que este Hijo revestido de polvo redima el polvo.

¿Es realmente esta fe una *confianza* en Dios, o más bien una *falta de fe* de las peores?, ¿falta de fe, que mezcla lo divino con el polvo, aún más que diviniza el polvo? Por tanto, falta de fe llena de egoísmo y altivez. Efectivamente, la afirmación de que el Hijo de Dios se encarnó sería de una altivez y falta de fe insolentes, si no fuera más que... afirmación *humana*. Entonces, como es natural, no habría indignación ni cielo que se subleven lo bastante para rechazar debidamente esta afirmación. Pero, ¿qué decir, si es palabra de *Dios*? ¿Si Dios realmente nos ama tanto, que se nos da a sí mismo en su Hijo? ¿Es lícito que mi respeto a lo divino y el conocimiento de mi mezquindad lleguen al extremo de rechazar el pesebre a pesar de todo y decir: Señor apártate de mí, porque soy hombre pecador? ¿No asoma por los resquicios de mi indigencia un orgullo repugnante? y ¿no aparece sin careta mi respeto como terquedad pueril? Si *Dios* me ofrece un don, aunque sea el más grande, y aunque sea su mismo Hijo, entonces mi alma no puede sino, conmovida

por su pequeñez, arrebatada por su amor, clamar desde lo más profundo de su ser: «He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra.» De otra manera desprecio sus dones y me lanzo a querer prescribir yo mismo a Dios lo que Él ha de hacer y lo que ha de dejar de hacer. ¡Oh, nosotros hombres torcidos, de estrecho horizonte!, ¿cuándo aprenderemos a no tomarnos a nosotros mismos por medida de todas las cosas, aun de las divinas? Pero no es tan sólo que la falta de fe quiera dar lecciones a Dios. Va más allá, se mete *con el mismo Dios vivo, con su amor generalmente creador.* Se murmura contra el pesebre y por ende, implícitamente, contra el Dios personal, vivo, contra el Dios que es amor, amor que se entrega porque quiere. Mas este amor no brilla en ninguna parte tan subyugador, tan increíble, tan impetuosamente apremiante, como en la santa Navidad, en que lo divino se manifiesta «corporalmente» en figura humana.

El «no» categórico a Belén es un «no» categórico al Dios vivo. En el fondo, la incredulidad no va contra los pañales, ni siquiera contra la encarnación de un Dios, sino *contra este Dios vivo.* Quede esto bien sentado antes de proseguir.

¿Por qué rechaza la incredulidad al Dios vivo? ¿Lo *rechaza* realmente, o sólo indaga y pregunta con duda, con desesperación? Donde habla la *incredulidad,* donde el «no» se lanza helado y agudo contra el «sí», allí hay uno que rechaza a Dios, allí hay un obstinado «*yo no quiero* creer». Primero hay el querer, después viene el pensar. ¿Por qué no *quiere* el incrédulo a un Dios vivo? Precisamente por ser *vivo.* No toma posiciones contra el Dios de cuartito

reservado, contra el Dios jubilado del deísmo. A este Dios lo admite. Menos se desmanda contra el Dios atado a la naturaleza, contra el alma general, el espíritu primitivo, la voluntad primitiva del monismo. Su «no» se dirige tan sólo al Dios vivo. ¿Por qué? El Todo-Vivo no se deja mandar. Vive su vida propia. Una vida que, porque es vida infinita, está sencillamente por encima de todas las formas de vida asequibles a nuestra experiencia, que por tanto no cae necesariamente en el círculo de la experiencia humana, que no se deja captar ni por el telescopio ni por el microscopio, ni encuadrar en la tabla de categorías del filósofo, que por lo mismo no puede por vía experimental ser circunscrita, ni descrita, ni medida, ni coordinada en nuestro pensar. Sí, una vida que cualquier día, a cualquier hora puede irrumpir de improviso en nuestro mundo y poner en él algo nuevo, un nuevo principio; que, por lo tanto, reduce de antemano a condición de eventuales toda suposición y todo cálculo humanos. Una vida que exige, que manda, que no abandona al hombre a sí mismo, sino que lanza un imperativo categórico en medio de los deseos humanos y amenaza toda arbitrariedad, toda independencia humana.

De modo que la cosa es clara: la incredulidad no quiere a un Dios *vivo*, porque quiere pertenecerse por completo y exclusivamente a sí misma, quiere ser «ella misma». Replegada en sí misma siente a este Dios como un *peso*. Así también el niño quisiera pertenecerse a sí mismo al jugar. Choca con el pensar más maduro y la voluntad firme del adulto. Lo que quiere es construir en la arena sus pequeños pensamientos y planes.

¿Es un niño el incrédulo? No, es mucho más pequeño todavía. Porque no sólo *choca* con el espíritu y voluntad superiores, sino que los *rechaza*. Y esto no es ya una mentalidad infantil. Esto es insensatez. Porque, en una reposada reflexión, yo, el otro, todo el mundo, aparecemos como algo imperfecto, algo por todos lados incompleto. Por todas partes límite y fin, por todas partes líneas que se quiebran repentinamente. El pensar no es otra cosa que hacerme consciente de estos límites, el querer no es otra cosa que reconocer mi impotencia, el sentir no es otra cosa que un estremecerme ante los abismos, al borde de los cuales voy tambaleando. Soy un choque de ser y no ser. Cualquier cosa que haga lleva la marca del perecer, de la tendencia al no ser. Esto se comprende por sí mismo; esto lo veo inmediatamente, si me veo a mí. Para esto no necesito profundas filosofías. Antes bien, es *prerrequisito* de toda filosofía. Y por esto es gran desatino relacionarlo todo a sí mismo, quererse poner a *sí mismo* como fin último y sentido último, pensar y obrar —yo, que soy lo limitado en persona— como si fuera lo obsoluto. Y por esto es inmoral adoptar de antemano una postura espiritual que pone obstáculo a toda indagación honrada tocante al fin y sentido último de mi existencia, y obstinarme en no querer admitir una vida que sencillamente sea superior a mi vida. Esto es un hacerse Dios uno mismo, una egolatría orgullosa, mentirosa, que peca *contra el fondo manifiesto de* mi ser; esto es terquedad, esto es rebelión de esclavos.

En definitiva: mi propio ser me obliga a contar fundamental, interior y honradamente con la *posi-*

bilidad de que mi pequeña vida tenga su origen y objetivo en una vida primera, poderosa por sí misma. Ésta es la postura del creyente. Sólo ella es razonable y conforme a la moral.

Pero, ¿me basta para llegar al Dios vivo aceptar la *posibilidad* de su experiencia? Todavía no. Estoy solamente en camino hacia Él, o, por lo menos, no he cerrado todavía con obstinación el camino que conduce a Él. ¿Puedo andar este camino? ¿He de andarlo? ¿Estoy obligado a andarlo? Esto *no depende únicamente de mí*. Si realmente hay un Dios personal, vivo, un Dios que tiene el ser por Sí mismo, que es el ser lleno, total, propio, entonces es claro que Él no me necesita a mí ni necesita mi fe, y es pura bondad y gracia si se revela a mí. Por, esto no se habría de decir: ¿debo, estoy obligado a creer?, sino ¿me es *permitido* creer? Al preguntar por el Dios vivo, la pregunta ha de ser, por ley de su propia naturaleza, una pregunta que implora: ¡Señor, ayuda tú mi incredulidad! Con otras palabras: la cuestión relativa al Dios personal nunca es una *mera* cuestión filosófica, sino también un acto *ético y religioso*. Con esto se distingue específicamente de toda otra cuestión, p. ej. la relativa a los huéspedes de las hormigas. El interés *puramente* filosófico por el Dios vivo es un interés profano, no santo y, por lo tanto, desviado. Si hay realmente un Dios vivo, entonces sólo puedo llegar a Él pensando con unción de oración, o, mejor aún, mediante una oración llena de reflexión. No hay otro camino.

Con esto ya se ha ganado mucho terreno. Son removidas las *trabas* espirituales que impiden al espíritu creado, y además prendido en las consecuen-

cias del pecado original, entregarse, con todo su afán de vivir, a buscar a Dios «por las cosas visibles». Desde la Ilustración —¡ el siglo de la filosofía !—, estas trabas experimentaron un alza muy peligrosa. El dominio absoluto de la razón subyugó el corazón y con ello el pensar que brota de lo profundo, todo el pensar, el pensar personal, el pensar irrigado por el más fresco sentimiento de vida. No reconoció más que el pensar que sólo establece relaciones, que está falto de substancia. Si hay un Dios vivo, entonces yo soy creado. Entonces *todo* mi ser dice relación a Dios, y por esto únicamente puedo encontrar a este Dios, si todo mi ser, no sólo mis pensamientos, sino también mi voluntad y sentimientos, van de consuno, o, más precisamente aún : si hago mis preguntas e investigaciones partiendo del conjunto de mi experiencia primordial del ser, penetrado y conmovido por los sentimientos fundamentales de mi múltiple limitación y desarraigo completo, tendiendo por ley de mi propia naturaleza al ser y deber absoluto. Pensar en Dios sin ocupar *a la vez* en ello todas las fuerzas del alma, tiene tan poco sentido como querer calificar un Rembrandt sólo con los recursos del pensamiento. De ahí que el hombre medieval, el antiguo y el primitivo pudiesen encontrar con más facilidad a Dios, ya que su pensar era todavía un pensamiento integral, personal y vivo.

Esta plenitud de pensamiento da una *nueva orientación* a toda la concepción del mundo. El enigma se trueca en pregunta alentadora, el fantasma en explicación de un sentido, el problematismo en concatenación y unidad. Mis indagaciones tienen ya carácter positivo y no negativo. No es un preguntar

refunfuñante, criticón, enfermizo, sino un preguntar edificante, de conjunto, valiente.

A tal modo de preguntar contesta Dios. Contesta con mil señales de la *naturaleza*. Por la plenitud muda de sus símbolos le concibo con certeza como causa primera, como ser subsistente, como fuente personal de inteligencia y voluntad.

¿Es éste ya el Dios vivo de la revelación, el Dios del misterio de Navidad? No, no lo es todavía. ¿Cómo llego, pues, a *este* Dios?

Al Dios vivo de la revelación *sólo* puedo llegar mediante su *revelación*. La naturaleza sola me levanta hacia Dios, mas no hace bajar hasta mí al Dios vivo de la gracia. El que Dios quiera revelarse a mí solamente por medio de señales mudas, simbólicas, como la lejanía, o quiera además inclinarse a mí de un modo inmediato, vivamente personal, sólo puedo saberlo por el mismo Dios. Por lo tanto, Navidad *presupone el mensaje de Navidad*. Mas *donde* hay mensaje, ha de haber fe. Por lo tanto, he de *creer*.

Esto, desde luego, no es otra cosa que conocer y saber. O más exactamente: es un conocer y saber, pero distinto en especie. Si el creer no fuese un conocer y saber, sólo fuese una decisión exigida por la ley misma de mi existencia, si consistiese en entregarme resueltamente, sin titubeos, al Dios encarnado, para salir de los funestos contrastes que constituyen mi ser, contrastes de tiempo y eternidad, de materia y espíritu, de instinto y razón, entonces la fe sería un salto desesperado a un abismo sin fondo, y no un salto a la tierra firme de una nueva realidad. Si creer no es otra cosa que «tener por acaecido lo que

no puede acaecer» (Gogarten), si es, por tanto, *sólo* algo irracional, un rendirse a la «pétrea objetividad y estabilidad de las palabras: et verbum caro factum est», entonces tiene por completo el sabor de un artificioso aturdimiento, de una autosugestión dogmática, y no se comprende por qué motivo la «pétrea objetividad» de antiquísimas, primitivas fórmulas de hechizo no ha de producir también el mismo efecto. En cambio, si lo que me mueve a creer no es la sencilla objetividad del mensaje de Navidad como tal, sino el milagro que en el mismo se revela, es a saber, el milagro de vernos redimidos de las discordias de nuestro ser por la encarnación de Dios, entonces desaparece lo irracional, entonces creo por los siguientes motivos: primero, porque reflexionando me doy cuenta de la hendidura que hay en mi ser; segundo, porque descubro su relación con el misterio originario, que es Dios; y tercero, porque en *el hecho de la encarnación* veo *mi salvación*. Mi fe, por consiguiente, es razonable, es una fe que reflexiona. ¿Basta esta fe discursiva? *No* basta todavía. ¿Puedo obligarme a afirmar la realidad de la encarnación únicamente porque mi ser resquebrajado lo *exige?* ¿Puede algo ser verdad por el mero hecho de que yo lo necesito? No, la necesidad no crea una realidad, tan sólo la muestra. *¿No* puedo preguntar siquiera si el milagro de la encarnación es una realidad? ¿He de creerlo precisamente porque mi espíritu crítico no lo admite como algo real? ¿Es, por tanto, la fe esencialmente una «guerra», una «contradicción»? Podría serlo, si lo divino no fuese tan sólo algo distinto de mí según su esencia, sino esencialmente contrario, si *todo* mi ser fuese pecado.

Entonces nada habría en mí con qué llegar a Dios. Lo divino chocaría conmigo como la luz con la obscuridad; yo sería como un cadáver circuido de vida divina. ¿Soy un cadáver? ¿Soy sólo pecado? No, no lo soy. Tengo pecado, mas no soy el pecado. Tengo muertos a bordo, mas no estoy muerto. Hay oposición en mí, mas no pura negación, no contradicción ontológica. Precisamente por esto puede mi mente no obstante sus tropiezos, concebir el enorme problematismo de mi existencia. Y mi querer puede, no obstante sus deslices, desear la solución de mis contrastes en el Hombre-Dios. Por ende la fe en este misterio no puede ser una flor de milagro, que brote en mí sin raigambre, sino que Dios, único que puede suscitarla, la saca de toda mi natural capacidad para recibirle a Él, la saca de aquello que los teólogos llaman *potentia oboedientialis*. Y por esto no se abre en mí el nuevo mundo de la fe *sin mi cooperación*. He de estar aparejado para recibir al Dios vivo, y *escucharle* cuando da testimonio de Sí.

Da testimonio de Sí mediante su *revelación*. Esto no puede sorprenderme. Con esto había de contar, si Dios es un Dios vivo, personal. Porque precisamente así puede mostrarse de un modo inconfundible como ser subsistente, como Dios personal: si se me revela de un modo inmediato, personal, superior al modo con que se revela en las cosas de la naturaleza. Por esto siempre y en todas partes la fe sincera, firme en el Dios personal y vivo, ha sido a la vez una fe en la revelación. Mas donde hay tal revelación, allí hay algo nuevo, algo inmediato; allí hay *milagro*. La cuestión de la revelación siempre es también una cuestión sobre el milagro. En el

milagro brilla necesariamente la revelación, esta irrupción de una nueva y más alta realidad. Por ende, la cuestión sobre el milagro se refiere también a la realidad de una revelación más profundamente, a la realidad de un Dios personal, vivo. La fe en el Dios vivo trae consigo la cuestión sobre el milagro y le da una tonalidad especialmente religiosa de sentimientos.

Con esta postura espiritual paso revista al cristianismo. Primero intento verlo en su fachada, como *fenómeno de conjunto;* por tanto, no examino tan sólo esta o aquella particularidad cristiana. Como fenómeno de conjunto, lo comparo en su carácter religioso con las construcciones, también religiosas, en que el hombre ha buscado afanoso durante milenios la satisfacción de sus predisposiciones para lo santo, para lo divino. Lo revelante de su postura fundamental en el plano religioso-moral, su altura espiritual en punto a creencias, ley moral e instituciones culturales, se hace patente a la primera mirada, y se acusa todavía más a medida que crece mi solicitud en consultar la historia comparada de las religiones. En el cristianismo sopla un aire de alturas. Nada hay en él de bochornoso sensualismo ni fantasear grotesco; nada tampoco de hacer violencia excesiva a la naturaleza, ni negar con espíritu cansado el mundo y la vida. Es la realización de los pensamientos más atrevidos, de las nostalgias más finas, de las exigencias más valientes, de la entrega más pura. Si la humanidad pudiera y quisiera vivir el espíritu del cristianismo, sería completamente feliz. Esta capacidad de alturas que tiene el cristianismo me hace indagar sus *orígenes* históricos.

Estos orígenes se presentan unidos a la aparición de una figura que —no obstante las lagunas de que están llenas las tradiciones relativas a ella— diseña el ideal del ser humano, puro, santo, sabio, bondadoso, valiente y perfecto, de un modo tan luminoso, con tal relieve y con todo tan sencilla y simplemente para la humanidad, que ésta no puede ya librarse de su encanto. De esta figura ideal afirman sus amigos más íntimos y sus discípulos que se manifestó como «Hijo» del Padre, y se fue a la muerte con la intención decidida a entregarse como «rescate por los muchos». Y colocan estas ansias y pretensiones extraordinarias de su Maestro en los marcos de una vida y de una actividad insólitas, únicas. Hablan de milagros obrados en pecadores, y enfermos, y muertos. Tal como los describen, no tienen estos milagros nada de la charlatanería petulancia y presunción de que suele acompañarlos el ambiente contemporáneo. Son como un amor radiante, como una manifestación de santidad entre los miserables y los pobres. Y no están colgados como casualidades en la vida de Jesús, sino que son reflejos de su más íntimo modo de ser; no pueden separarse de Él.

Pero lo verdaderamente inaudito, lo maravilloso de su aparición y de su actividad culmina en su resurrección. Ésta cierra el círculo de la vida de Jesús, descubre su lógica interior, su sentido, y así, a la luz de esta vida, adquiere y corrobora su imponente fuerza de convicción. Precisamente del conjunto de la persona de Jesús, de esta aparición —profundamente arraigada en la historia— de lo santo, de lo completamente nuevo, de lo grande y puro, reciben las narraciones de la resurrección, selladas por la

sangre de millares, una credibilidad histórica imponente. A la luz de la vida de Jesús se muestra la resurrección como el Amén solemne, divino, de esta vida, como la solución del enigma de su persona, como la palabra decisiva sobre su misterio.

Mas no se agotan con esta prueba todos los testimonios que nos unen a Jesús. La resurrección no es tan sólo un acontecimiento histórico, no pertenece tan sólo al pasado. Influye también en mi tiempo, y en mi tiempo está no solamente ella, sino toda la vida de Jesús, de suerte que yo puedo lograr un contacto personal con Él. Así pues, no hemos de detenernos en una afirmación asombrada, respetuosa, de un mundo de prodigios desaparecido. Porque en Jesús se manifestó realmente lo divino, por esto debe haber también en Él fuerza creadora, fuerza divina, un nuevo principio, un nuevo movimiento, una nueva vida llena de pujanza.

Doquiera que en la tierra haya vida verdadera, hay una vida creadora. La vida se enciende al contacto con la vida (Möhler). Tiene por ley de esencia el afán de expansión, de nueva formación, de crecimiento, conservando siempre su unidad orgánica. Siempre en crecimiento y siempre fiel a sí misma, esto es la vida. Así también la vida del Resucitado en la tierra, si es vida verdadera, debe mostrarse como vida de una unidad orgánica infinitamente fecunda, de una *comunidad* con bríos de creación. Esta nueva vida no puede hallarse en lo individual y aislado, sino tan sólo en la vida pujante de una grande y santa comunidad.

Busco, pues, una comunidad en que la vida y la resurrección de Jesús sean un «ahora» henchido de

creación, en que el Jesús histórico adquiera realmente su integridad y plenitud.

Muchas comunidades toman su nombre de Jesús. ¿Dónde está la integridad de Jesús, su plenitud creadora? Mi principio de selección no puede ser sino encontrar la comunidad creadora, la *unidad en la plenitud.* Cuanto más rica sea la plenitud y más consciente la unidad, cuanto más resalte la individualidad, la fidelidad a sí misma en la plenitud, tanto más fuerte será la garantía de tener delante de mí una vida real, creadora.

Si miro el pasado, si contemplo el presente y si pregunto por el porvenir... ella no puede quedar oculta. En todos los puntos de todos los acontecimientos que se desarrollan en el tiempo y en el espacio, sobresale la *Iglesia católica,* que abarca el mundo. Tan sólo ella, por la serie de sus papas y obispos, en una línea recta, nunca interrumpida, nunca forzada, llega a Jesús y a la comunidad de sus discípulos. Tan sólo mediante ella llego a establecer *contacto histórico* con Jesús. Sin ella el mensaje del Cristo taumaturgo, del Cristo resucitado, no sería más que una noticia sorprendente, sublime, de los tiempos pretéritos. Por medio de ella, Cristo Jesús viene a ser un poder inmediato del presente, viene a estar presente por la fe viva, por la esperanza invicta y el amor ardoroso de millares de generaciones, que como una sola y grande comunidad unida por encima del espacio y del tiempo, como *un solo corazón,* como *una sola lengua,* clama a Jesús: «Tú tienes palabras de vida eterna.» Y la Iglesia católica no tan sólo confiesa a Cristo Jesús, sino que le *tiene* y le abraza en sus misterios. Sabe

que está verdadera y realmente unida con Él, que es carne de su carne, espíritu de su espíritu, su «plenitud», su «cuerpo». Ni la madre propia, ni el propio hijo, están tan cerca del creyente, no le son tan íntimos, no le llegan tanto a lo más vivo del alma como Jesús. Es el Rey de los corazones, hoy como el primer día. Nos hallamos, pues, ante una vida creadora, ante la manifestación constante de la vida del Cristo resucitado. Si con fe y amor me sumerjo en esta vida, siento la fuerza de Cristo como la sintió la hemorroisa al tocar la fimbria de su túnica, como la sintió Tomás al poner su dedo en la llaga del Resucitado. El Jesús de ayer se trueca para mí en el Cristo de hoy. Cada una de sus palabras, hace siglos pronunciada, irrumpe en el momento que vivo y se hace «espíritu y vida». Por esto la Iglesia católica, mediante su vida, que continuamente brota de Jesús, suprime en Jesús el tiempo, y en su palabra, las letras. Ella es la vida pujante del Resucitado, del Cristo que se desarrolla en la historia; es la plenitud de Cristo.

Y es la *unidad* en la plenitud. Precisamente así se muestra como una vida que crece no solamente en anchura, sino también en profundidad, y que creciendo se posee siempre, se regula y permanece fiel a sí misma, y por ende nunca puede perder su ser. En su perenne *unidad* se muestra como *fuente* de vida que brota del mismo espíritu del Señor. Donde hay dualidad y pluralidad, donde hay división y hendidura, allí no obra ya el espíritu auténtico de Jesús, sino el espíritu particular humano, allí hay un *yo* y un *tú*, no un solo Cristo. Allí como yo mi propio pan, no ya aquel uno y mismo pan que hace

de «muchos un solo cuerpo». Cada hendidura, cada separación de la unidad primitiva, trae el sello de lo no divino, de lo humano, de lo egocéntrico. La Iglesia católica no es separación, no es opinión particular, no es individualización, sino comunión en el tiempo y en el espacio, comunidad, y no como suma de individuos, como resultado armónico de opiniones particulares, sino comunidad como *ser,* como una unidad suprapersonal, anterior a cada individuo, y necesaria para que éste pase a ser miembro de la comunidad. Esta unidad suprapersonal radica en el mismo espíritu de *Jesús,* en la plenitud de su verdad y gracia creadora. Esta plenitud, es cierto, fluye con fecundidad sobreabundante, como fuerza misteriosa de vida, por todos los pueblos y culturas, empujando allí, incitando aquí, formando, penetrando... pero —ya que viene del corazón de Jesús— sin perderse jamás a sí misma, sin perder su forma de ser sobrenatural. Por esto no es como un grano de oro apretado en una extraña masa de piedra, sino como una semilla viva que se asimila todos los elementos extraños que le convienen, y los aprovecha según su propia ley para la constitución de su ser. A este ser estrictamente sobrenatural corresponde lo sobrenatural de los *plenos poderes,* por los cuales obra. Tan sólo en el dogma, en el sacramento y en el ministerio sobrepersonales están la verdad y la gracia de Cristo sin el *yo* y el *tú.* Pasan los siglos, surgen nuevas generaciones y, a pesar de todo: no es Pedro, no es Pablo, no es Pío, no; es Cristo quien predica y bautiza. Por esta unidad de su principio sobrenatural fórmase hasta las últimas células el ser *visible* de la Iglesia. El Cristo único

ora por el único visible, a fin de que «su fe no perezca», y sobre este Pedro descansa toda la Iglesia visible. Él lleva y defiende la unidad. Mediante Él resalta ésta con realización visible y representación sensible. Él maneja el «pan» que de muchos hace un solo cuerpo.

En mi fe de Navidad domina, pues, esta santa trinidad: Dios, Cristo, Iglesia. Que el *Dios* revelado a mi mente y a mi conciencia por la realidad de la naturaleza sea un Dios que por encima de toda traba de la naturaleza se entrega a mí en acto libérrimo de amor, lo sé de Jesucristo, en quien apareció Dios en forma humana. A *Cristo mismo* y al conocimiento lleno de fe de las fuerzas divinas que brotaron en Él, y a la mirada global de estas fuerzas, mirada y conocimiento llenos de fe, llego decidida e inmediatamente (no mediante, no por vía literaria) a través de la vida puesta por Él *en la Iglesia,* vida que por su unidad creadora nunca quebrantada se acredita de continuo como operación originaria del espíritu vivificante de Cristo, como su «plenitud». Porque tengo a la Iglesia por Madre, tengo a Dios por Padre (San Cipriano).

Consecuencia clara: el que está *fuera* de la vida de la comunidad católica, está solo, está aislado. Y lo está aun cuando se une en «comunidad» con otros del mismo parecer. Estas comunidades se asientan sobre el propio deseo de unidad, son creaciones de la propia necesidad, estructuraciones humanas, no una fundación del espíritu de Cristo. Porque este espíritu, por necesidad de su ser, sólo puede revelarse y acreditarse, en todas las etapas del desarrollo histórico de su vida, como comunidad creadora,

como unidad, como amor, como «Cuerpo de Cristo». Ésta es su manera de revelarse. Y por esto *cada* escisión y cada agrupación histórica está fuera de este espíritu. Es una planta que ha brotado por sí misma; no es siembra de Dios, y por esto, «como un trocito de riñón arrancado del organismo», sigue viviendo un rato alimentándose de un substrato artificial, mas no puede ya producir y mostrar una vida originaria (André). Ciertamente el espíritu de Dios sopla donde quiere. Visita también individuos y solitarios, judíos y paganos, pero siempre *como espíritu del amor y de la comunidad,* como espíritu que impulsa a la unidad completa total de los hermanos. Nunca puede estar el espíritu de Cristo en una comunidad que se ha levantado *contra* la unidad y el amor originarios. Así, el cristiano de semejante «comunidad» es un hombre solitario. Como una luz brillante, colocada en un aposento, echa sus rayos a través de la ventana a la calle obscura, así la comunidad de la Iglesia católica, penetrada por la gracia de Cristo, esparce luces de lejos sobre su camino. El cristiano solitario vive de la Iglesia a la que ataca. Y si esta comunidad pereciese, poco a poco se le apagarían también a él sus pequeñas luces, como al satélite cuyo sol se ha extinguido.

Más aislado está todavía quien se empeña en buscar su camino *confiado en sí mismo*. Se cierra deliberadamente a todo contacto con el Cristo vivo, total; y busca la verdad únicamente en documentos muertos. Se parece a una persona que con toda intención quiere cerrar los ojos a la primavera pomposa y descifrar su riqueza por las hojas amarillentas esparcidas por el suelo. En tal caso, como es

natural, las indagaciones y los tanteos son largos, duros, casi sin perspectiva; hay una lucha desesperada con Dios. Y puede ocurrir que esta lucha acabe por erigirse en fin propio, que sea un jugar a guerra entre Dios y el hombre. Como si el hombre quisiera probar si Dios puede obligarle a creer. Más aún, como si Dios sólo fuese un problema de matemáticas o un rompecabezas, y la solución deber fundamental en la vida del hombre. Como si el hombre pudiese ser el árbitro en las cuestiones de Dios. ¡ El juego de los Prometeidas! A ratos un juego insensato e indigno, y un juego senil, pueril, no obstante el aire de campeón. Porque nosotros no somos Prometeo; y aunque lo fuéramos... Dios no permite que se le robe el fuego. Y así sucede que nadie levanta tanta alharaca respecto de Dios, y, con todo, le halla tan poco como este solitario que guerrea «contra Dios».

El católico nunca está solo. Nunca huye al desierto para buscar y tentar a Dios. Vive de la plenitud, de la comunidad de aquellos en quienes Cristo se forma de continuo.

Y por esto, si no permite que le arrojen de esta comunidad el loco torbellino de la vida y el torbellino más loco aún del pensar «autónomo», no correrá riesgo de suprimir con ligereza la realidad de Dios que se revela de continuo en la fe viva de la Iglesia, ni de exigir insolente que Dios, para ser reconocido, escriba nuevamente su nombre con caracteres visibles en la pizarra limpia del conocimiento humano. Su espiritualidad no se parece en nada a la de esos espíritus modernos... «avanzados». La profunda conciencia de la propia mezquindad, el respeto a la

realidad de la naturaleza y de la historia, el sentido vivo de lo santo y completamente superior, la experiencia del poder purificador, edificante, beatífico de un modo de vivir realmente cristiano, y sobre todo el sentimiento amoroso de vivir en la «Comunión de los santos» de todos los tiempos y lugares..., no deja lugar a la duda fundamental. El católico es el hombre *positivo,* su postura espiritual es afirmación, tesis, no negación. Y una tesis que brota de la plenitud, de todo el conjunto de su propio ser, como también de la unidad cerrada, recia de la comunidad. Y por brotar de la plenitud, la fe es para él, no algo inasequible, no un andar a tientas, sino un hecho fundamental de su espiritualidad, un «sí» firme, un descansar en la verdad.

Por otra parte, no es que este descansar en la verdad, propio del espiritualismo católico, sea una *aceptación embotada,* benigna, indolente de la revelación propuesta por la Iglesia. Precisamente porque el católico llama no tan sólo su mente, sino *todo* su *yo* a la fe, pone en el acto de fe lo mejor de su ser. Su fe es un «sí» al Dios vivo que se revela por el Hijo en su Iglesia, un «sí» dictado por una veracidad absoluta, por el respeto, la humildad, el amor, el noble sentir. Por lo tanto, está lleno de tensión y fuerza moral. Un «asentimiento» que llegase por el mero camino de la tradición, que radicase sólo en la costumbre, no estaría a la altura de la fe católica ni se distinguiría esencialmente de la aceptación y herencia de tradiciones y usos profanos. La fe es un acto que ha de cumplirse hoy y mañana y siempre. Sí; cuando la fe del católico sienta el soplo del espíritu de contradicción que viene del reino de la negación

estéril, «avanzada», podrá suceder que se entable una lucha *por Dios,* mas nunca una guerra *contra Dios,* una guerra que expulse violentamente a Dios del alma, para empezar después, a base de esta «limpieza de Dios» completamente «sin hipótesis previas», a indagar el problema de Dios.

La Madre Iglesia le estrecha con suficiente intimidad la mano, y él se inmerge lo bastante en el río de vida de la comunión de los santos y de la gracia, para que ya no pueda indagar los derechos de la fe de otra manera que partiendo de esta vida exuberante. Sus preguntas e indagaciones serán siempre las de un amor vivido; serán siempre preguntas e indagaciones de quien busca contacto y sostiene contacto con la Iglesia viviente. Y la gracia de la fe que hay en esta Iglesia dará siempre bastante luz y fuerza a su alma para preservarla de respuestas y soluciones torcidas.

¿De modo que a fin de cuentas la fe católica descansa *únicamente* en la Iglesia?

Si con esto se quiere mover cuestión sobre el *último fundamento de certeza* que tiene la fe católica, entonces basta lo que llevamos expuesto para preservar del error de creer que el católico pueda ver la Iglesia *visible* como móvil último, decisivo, de su fe en el mundo de misterios de la Revelación. Donde haya lo inconcebible, donde haya misterio, allí no puede ser sino el llamamiento de *Dios, la gracia de arriba,* que rinda mi razón a lo inconcebible. Como comunidad visible, la Iglesia infalible guarda, atestigua, explica, defiende mi fe; mas no sostiene sus más profundos cimientos. Con todo, aun cuando no se trate de estas últimas profundidades de la fe, del

contenido de la revelación, preñado de misterios, sino de reconocer su cumplimiento y realidad históricos, aun cuando se discuta la credibilidad que merecen los testigos de la revelación, sobre lo cual ya puede emitir juiciosamente su fallo nuestra razón natural, aun en este caso es la fuerza salvadora de la *gracia* divina la que en último término libra nuestro espíritu —gravado con las consecuencias del pecado original— de toda estrechez egocéntrica en el pensar y querer, y le abre los ojos para ver la plenitud de verdades y valores que resplandece en el testimonio evangélico. De modo que *no es la Iglesia visible* quien decididamente me conduce a la fe, sino Dios de quien yo creo que obra en mí mediante su gracia. Creo en Dios por amor a Dios.

¿Cómo sé que *Dios existe?* No he visto a Dios cara a cara. ¿Cómo puedo decir: Dios existe?

Con certeza meramente *natural,* es decir, con aquella certeza que mi razón puede lograr mediante un estudio sereno y sinóptico de los casos dados en la naturaleza y en la historia, puedo formar mi *juicio de credibilidad* fundándome —algo así como lo hicimos al dar una mirada de conjunto al cristianismo— en la forma peculiar que puede retar todos los métodos «naturales», forma en que se me presentan el cristianismo y la Iglesia, y afirmar: Ha de haber Dios... si el fin de todas las cosas no ha de ser la sinrazón. No puedo creer que tras tanto esfuerzo por la verdad y tan serias indagaciones, tras tanto discernimiento y espíritu, tras tal aparato de señales y pruebas, tras tan noble sentir y pureza, riqueza y bendición, no haya más que un error, una ilusión grande. El error de los Apóstoles y demás testigos

de la fe recaería sobre *Dios mismo*. Tras el espectáculo del mundo habría una insensatez sombría. Y mi propio ser, que tiende al descubrimiento del último sentido, sería un enigma atormentador. Esto no lo puedo admitir. Esto sería precipitarse con salto insensato al abismo del caos; no: de la nada. Esto sería la aniquilación de sí mismo, la divinización de la insensatez, una locura cósmica. Por tanto, mi certeza *natural* de que es realmente Dios, con quien tengo contacto en la Iglesia, brota ya de mi naturaleza espiritual y moral.

Pero mi fe es algo *más*. Es un vivir y saborear, es un contemplar, aunque no sea más que «como en un espejo» (1 Cor. 13, 12). Naturalmente, al conocer la fe no llego a la esencia de su realidad, que es sobrenatural. Mas la percibo en sus efectos, en la pureza incomparable, en la profundidad y fuerza con que «el mismo Espíritu está dando testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios» (Rom. 8, 16). La siento aun fuera de mí en el «olor vivificante que causa la vida» (2 Cor. 2, 16) y que exhalan la consagración de los misterios eclesiásticos, la casta severidad del dogma, la seriedad de la disciplina de la Iglesia y tantas figuras de santos. De modo que hasta cierto punto puedo «experimentar» la fuerza de mi fe que comunica dicha. Y cuanto más conscientemente viva según el Evangelio, tanto más crecerá mi certeza experimental de «la virtud de Dios para salvar a todos los que creen» (Rom. 1, 16).

Naturalmente, esta certeza nunca podrá ser una certeza «exacta» en el sentido estricto de la palabra. Nunca serán los discernimientos meramente humanos tan ricos y profundos que puedan imponernos

formalmente la fe en Dios y en su palabra (Vat. s. 3, de fide, can. 5). Nuestras especulaciones religiosas siempre tendrán sus nubes. Pero entonces, ¿cómo llegamos a un «sí» firme, creyente? No por la fuerza de nuestro pensar, sino por la virtud de nuestro *querer*. Nuestra fe no es tan sólo conocimiento, sino también decisión: hay en ella el acto de la voluntad. Ya que nuestra voluntad tiende por naturaleza hacia el reino de los valores, le basta que pase por la mente un leve fulgor del valor sumo para que ella —la voluntad— en un acto libre se vuelva a este valor y con la fuerza de su propia decisión arrastre también por encima de obscuridades al entendimiento vacilante aún y lo mueva a dar su asentimiento. De modo que creo porque *quiero* creer. Del fondo de mi voluntad de vida afirmo yo a Dios, a quien mi pensamiento me muestra como de lejos. Mas ¿por qué me decido *yo* por Dios y su verdad, y por qué niegan tantos otros su «sí» libre, aunque brille también para ellos la revelación de Dios? Esta pregunta nos lleva a lo más profundo y a lo último, al *misterio de la fe,* que en definitiva está encerrado en el *misterio de la elección,* en el misterio de la *gracia* divina. Porque así reza la palabra del Señor: «Nadie puede venir a mí si mi Padre no se lo concediere» (Io. 6, 66). Mi fe, por más que sea acto mío, es también, y principalmente, obra de Dios. «De gracia habéis sido salvados por medio de la fe, y esto no viene de vosotros, siendo, como es, un don de Dios» (Eph. 2, 8). Mi fe en su raíz más profunda y última es gracia, don de Dios.

Entonces, ¿no hay que *culpar* a los hombres si rechazan la fe? Es la misma cuestión tremenda que

echa su sombra sobre el *misterio de la elección*. Nunca será resuelta en la tierra. Sólo podemos decir: no serían culpables los hombres por rechazar la fe si la casualidad y el obrar de Dios *estuviesen en el orden* de nuestra actividad; si, por tanto, se desarrollasen en el mismo plano que nuestro obrar. Entonces Dios, como causa primera, como quien llama desde la eternidad de un modo eficaz a uno y no llama eficazmente al otro, sería el único responsable de la incredulidad de los hombres. Mas la *modalidad de Dios* y la característica de su obrar divino es precisamente que Él hace arraigar mi ser y mi actividad en su actividad y en su ser, y lo satura con su voluntad, *sin tocar este mi ser y esta mi actividad en su esencia, en su libertad natural*. Ahí está precisamente la elevación inconcebible del poder creador: en el orden natural, Dios crea un ser dotado de razón, que le pertenece por completo a Él y con todo se pertenece por completo a sí mismo; y en el orden sobrenatural suscita una fe que es completamente su don y, a pesar de todo, también es por completo cosa del hombre. Nuestra fe nos pertenece de lleno, y por otra parte pertenece de lleno a Dios; y *solamente porque pertenece de lleno a Dios, es en sentido propio y verdadero nuestra fe*. Así, en el cristianismo están lado a lado, sin excluirse recíprocamente, la gracia y la libertad. Por esto hay realmente una culpa de incredulidad: «Quien no da crédito al Hijo, no verá la vida, sino que la ira de Dios permanece sobre su cabeza» (Io. 3, 36). Y con todo rige la palabra del Señor: «Nadie puede venir a mí, si el Padre que me envió no le atrae» (Io. 6, 44). El misterio de la fe se funda en el *misterio de Dios*.

CÓMO LLEGA EL HOMBRE A CRISTO

SEGÚN la espiritualidad peculiar de cada pensador será diferente el cuadro que él se forme del hombre y de su relación con Dios. Sin embargo, todos los filósofos y teólogos cristianos coinciden en algo inconcuso: en que la naturaleza humana tiene por su mismo ser una relación trascendental con *Dios*. Pues bien, en Cristo «habita toda la plenitud de la Divinidad corporalmente» (Col. 2, 9). En Cristo tenemos a Dios; por lo tanto, predicar a Cristo es la misión más elevada y de mayor responsabilidad que tiene la Iglesia. La predicación debe partir siempre de este punto y volver siempre al mismo; de lo contrario, se le quita el alma. El cristianismo no consiste en confesar los doce artículos de la fe y observar los diez mandamientos de Dios; ello sería una mera relación legalista, al estilo del Antiguo Testamento. El cristianismo no es ley, sino gracia y amor: es la buena nueva referente al amor del Padre celestial, amor que se nos ha revelado en Cristo. Cristo es el «sí» redentor que Dios nos dirige. Sólo somos «hombres» en el sentido elevado de la palabra, según la mente de Dios, hombres nuevos, si somos cristianos. Así pues, nos acosa esta cuestión: *cómo llega el hombre a Cristo*.

Cristo no se nos presenta como una figura histórica solitaria. No es solamente por documentos muertos como nos llegan noticias de Él. Ordinariamente nos enteramos de los personajes históricos por vía literaria; pero Cristo se presenta como el Cristo de la *plenitud,* como causa primera creadora, como fuente siempre fecunda de un ingente río de vida que de Él se desparramó sobre la humanidad, y satura y fecunda de continuo a millones de hombres, y los une en una sola comunidad de fe y de amor; hace de ellos un solo cuerpo, su cuerpo. Tampoco tenemos noticias de Él por vía puramente científica, sólo por medio de libros y escritos. Sus noticias nos llegan por el camino de la *fe.* También los Evangelios son en primer término libros de la fe, escritos ya con la impresión de aquella poderosa viviencia de la realidad de Cristo que infundió vida a la comunidad primitiva. Al leerlos, vemos a Cristo, no en un frío ambiente histórico, sino en la cálida atmósfera de la fe y del amor, irradiada por el Resucitado y que llenaba a la naciente Iglesia.

Ni puede ser de otra manera. Porque Cristo, sea cual fuere la postura que se adopte respecto de Él, es un «fenómenon» *religioso* de primer orden. Y en cuanto surge lo religioso, interesa no solamente al pensar crítico, sino *a todo el hombre,* también a su querer ético, a su sentir y, sobre todo, al «fondo del alma» *(scintilla animae),* a lo más hondo y exquisito que hay en nosotros y que, al experimentar nuestra condición de simples criaturas, nuestra dependencia e inconsistencia ilimitadas, se lanza en busca de lo absoluto, de lo santo, para abrazarlo; interesa a ese sentido «numinoso» que hay en nosotros, del que

dijeron tantas y tan hermosas cosas los antiguos Padres y que nos hace aptos *(potentia oboedientialis)* para escuchar el llamamiento de Dios. Si el «fenómenon» religioso que se presenta ante nosotros es auténtico, su influencia tendrá arrestos creadores y enardecerá. Liberará y encauzará nuestra predisposición para lo divino. Creará una comunión de fe y de amor. De ahí que frente a un hecho verdaderamente religioso no pueda haber una actitud indiferente, un frío y racional registrar el mismo. Frente a él no puede haber sino un «sí» o un «no» claros pronunciados por el hombre; fe o incredulidad. Y nunca nos encontraremos solos frente a tal fenómeno, sino siempre dentro de una comunión de fe o en el bando de la incredulidad.

Partiendo de estos principios, se comprende de antemano que solamente en la comunión de fe podemos encontrar a Cristo. Y solamente en la fe podemos abrazarle.

De modo que al querer conducir los hombres a Cristo, nunca hemos de hablarles como críticos o filósofos, ni tampoco como simples teólogos, sino como personas poseídas de una fe viva en Cristo, bañadas en la poderosa corriente de vivencias que, partiendo del Señor glorificado, inunda a la Iglesia y sigue manando y fecundándonos en el culto religioso, sobre todo en los sacramentos. No como eruditos, sino sólo como «hombres llenos de espíritu» (πνευματικοί), que sintieron el toque del Espíritu de Cristo, como «predestinados de Dios para testigos» —según se llamaron a sí mismos los Apóstoles (Act. 10, 41)—, como «dispensadores de los misterios de Dios» (1 Cor. 4, 1) podemos y nos es lícito dar testimonio

de Cristo. Solamente el espíritu puede dar testimonio del espíritu. Sólo podremos hablar de Cristo si antes hemos hablado con Él. El procedimiento «científico» puramente racional, que prescinde conscientemente de la fe viva, o por lo menos hace como si prescindiera de ella, ha convertido a muy pocos, y, en cambio, hizo escépticos y ateos a muchos.

¿Qué hemos de decir a los hombres al querer conducirlos a Cristo? ¿Cuál es el *objeto* más próximo, inmediato de nuestro mensaje referente a Jesús? No puede ser otro sino Jesús mismo, su misterio sobrenatural, la verdad de que Él es el Logos humanado, *Dios y hombre* a la vez.

La experiencia misma nos enseña que muchos cristianos, y hasta muchos cristianos piadosos, afirman llenos de fe el dogma de la divinidad y humanidad de Cristo, confiesan las dos naturalezas de Jesús, pero en su piedad práctica se forman una imagen de Él en que lo humano queda completamente absorbido por lo divino, en que la humanidad de Jesús aparece tan sólo a modo de forma exterior, como envoltorio visible de lo íntimo y esencial: su divinidad. El que piensa, el que quiere y siente en Cristo es, según esta concepción, únicamente el Verbo divino. Su omnisciencia, su omnipotencia divina es la que se manifiesta de un modo inmediato en las palabras y obras de Jesús. Ya no se recuerda que Cristo, según el dogma de la Iglesia, es plenamente *hombre;* que tiene un alma humana, una conciencia humana; que *posee por completo* la libertad humana de decisión y una vida sentimental puramente humana; que el temor de Dios llega también a las profundidades de su alma, y que su conciencia, como la

nuestra, se siente impulsada a clamar desde lo más profundo al Padre. En su *Vida de Jesús*, François Mauriac reprocha a ciertos teólogos el presentar una imagen de Cristo en la que «el hombre, este Jesús... corre peligro de desaparecer en la gloria de la segunda Persona divina (Prólogo). Y el erudito jesuita Galtier cita con aprobación lo que afirma el canónigo Masur en su obra *Le sacrifice du chef* (página 130): «El monofitismo, es decir, la doctrina según la cual Cristo es verdadero Dios pero no también hombre verdadero, es tentación de personas piadosas, pero ignorantes.» Masur habla de un «microbio sutil» que «está muy extendido entre los fieles, pero que es difícil de descubrir y combatir». No es maravilla si el mundo no cristiano cree que esta imagen de Cristo, propia de muchos fieles, es la única propuesta por la Iglesia. Para nosotros, católicos, Cristo no es un milagro divino ambulante por la tierra, no es un Dios disfrazado bajo figura humana, a la manera de las concepciones paganas, y que «ya de antemano lo sabe todo, todo lo tiene en la mano y que, por tanto, con facilidad puede triunfar del pecado, del dolor y de la muerte». Es plenamente hombre, como nosotros. Su vida, su conducta, su piedad no se distinguen de nuestra vida y de nuestra piedad sino en un solo punto —inmensamente importante y peculiar, como es natural—, en que Cristo sabía que Él era Hijo de Dios no como nosotros, en un sentido impropio (accidental), sino en sentido propio (substancial). Es un mérito singular del sagaz franciscano Duns Escoto el haber llamado la atención, a la luz de la doctrina de la Iglesia, sobre la *igualdad* esencial que hay entre las viven-

cias de los cristianos en general y las vivencias de Cristo. La relación entre lo sobrenatural y la naturaleza, entre la gracia y la libertad no ha sido substancialmente diferente en Cristo que en el cristiano. Así como la gracia santificante no cohíbe ni violenta la libre voluntad del cristiano levantado al orden sobrenatural, así tampoco cohíbe ni violenta la capacidad de libre decisión en la humanidad de Jesucristo. No hemos de pensar que la segunda Persona de la Santísima Trinidad irradiara fuerzas divinas al alma humana de Cristo y les asegurara un predominio absoluto. Nunca es una sola de las Personas divinas la que obra exteriormente *(ad extra)*, sino que siempre lo hace la única y misma naturaleza divina, *el Dios uno*. Y Dios nunca obra *ad extra* con necesidad, sino siempre con *libertad*.

Así, no fue la segunda Persona divina, sino *la libre voluntad del Dios Trino*, la que levantó la naturaleza humana de Jesús a la personalidad, a la subsistencia del Verbo divino, la que obró la Encarnación. Y fue esta misma voluntad, esta voluntad libre, la que dotó a la humanidad del Señor, unida con el Verbo divino, de las fuerzas y excepcionales cualidades sobrenaturales que necesitaba para redimir a los hombres. Es «el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob» el que «ha glorificado a su Hijo Jesús» (Act. 3, 13). Es el Dios vivo el que ha autorizado «a Jesús de Nazaret... con milagros, maravillas y prodigios» (2, 22). Y el que la humanidad de Jesús reaccionara asintiendo a estas influencias divinas no ocurría por una rigurosa necesidad, como si el querer humano se sintiera subyugado por el querer divino, sino con

plena *conciencia de la propia capacidad de decisión* y con toda libertad. De modo que la vida y las vivencias sobrenaturales de Cristo no tenían distinta estructura que la vida de gracia del cristiano. En ambos casos todas las gracias y todos los dones proceden de la libre decisión del Dios Trino; en ambos casos influyen en la voluntad humana, sin obligarla. Ciertamente las cualidades excepcionales de la humanidad santísima de Cristo son incomparablemente *más elevadas y amplias* de lo que pueden ser las gracias y los dones otorgados a un puro hombre. Por tanto, la vida sobrenatural de Cristo se distingue de la de los cristianos según la amplitud, la intensidad y la perfección, mas no según su *esencia.* Por esto con justo título llama Galtier (lug. cit.) a la vida de gracia del cristiano «prolongación y continuación» de la vida de gracia de Cristo. Y por esto San Agustín repite con singular complacencia esta frase: «Vivimos la vida de Cristo.»

Siendo así que la unión de la naturaleza humana con el Verbo divino y las gracias y dones de la humanidad del Señor derivados de aquella unión son estrictamente sobrenaturales, por lo tanto trascendentes e *invisibles,* y solamente asequibles a la fe, lo que se nos muestra en el plano histórico es *Jesus hombre,* Jesús en su figura terrena, con su temperamento individual, con sus peculiares disposiciones y fuerzas, afanes y necesidades. Es realmente «como uno de entre nosotros», nuestro Hermano. Solamente hasta este punto es asequible Jesús a nuestra mirada histórica y a nuestro conocimiento científico. —El que este Hermano nuestro en lo más profundo e íntimo tenga además un carácter *divino,*

lo sabemos sólo por la *fe*. Porque se trata de una realidad invisible, sobrenatural. Naturalmente, es una realidad que por el «transparente» de su naturaleza humana se nos revela con evidencia. Precisamente a través de lo humano brilla la majestad divina, la «maiestas Domini»: «per visibilia ad invisibilia», por lo visible a lo invisible. Por Jesús hombre, te diriges a Cristo Dios (San Agustín). De ahí que nuestra fe no sea fe ciega, sino fe sabedora o, más bien, una fe que sabe a quién cree.

Precisamente por esto no nos conducirá a Cristo ese procedimiento apologético que solamente se preocupa de probar la *divinidad* de Jesús. Cristo no es sólo Dios, sino que es Hombre-Dios. No hemos de separar de lo humano lo divino y hacerlo en este aislamiento objeto de nuestras especulaciones. Antes bien, hemos de tener siempre ante la vista *al Cristo total, al Cristo vivo,* tal como dibujó San Pablo «ante los ojos» (Gal. 3, 1) de los gálatas al Crucificado, al Cristo total así como es, como piensa y siente, padece, muere y resucita. Fue también al Cristo total, no solamente al Cristo divino o al Verbo divino que existía antes de los tiempos, *a quien describieron los Evangelistas.* Narraron los hechos de aquel Cristo que confesaba respecto de sí mismo: «El Padre es mayor que yo» (Io. 14, 28), y que dijo a María Magdalena: «Yo me subo al Padre mío y Padre vuestro; mi Dios y Dios vuestro» (Io. 20, 17). Como indica San Pablo en la carta a los filipenses (2, 5 y ss.), la divinidad de Jesús es solamente el misterioso fondo sobre el cual se destaca la imagen radiante de aquel que, mediante sus manifestaciones, su obediencia de siervo y su muerte de cruz,

se constituyó en Señor nuestro (κύριος). De modo que la divinidad de Jesús es, por decirlo así, el rasgo que sirve de descanso a nuestros ojos en la imagen de Jesús. El rasgo que enardece es su humanidad, porque mediante ella fue Él *nuestro* Dios, *nuestro* Señor en sentido enfático. No concebimos la figura divina de Cristo sino mediante su humanidad.

Por ello es de importancia decisiva estudiar profundamente la *peculiaridad humana* de Jesús, el sentarnos a sus pies, según el ejemplo de María Magdalena, y saturarnos de su imagen. Lo que el cardenal Newman exige de la fe cristiana en general, es a saber, que no sea sólo un asentimiento «conceptual», sino también «real», está en vigor, sobre todo cuando se trata de nuestra fe en Cristo. Hemos de representarnos de un modo tan claro al Cristo vivo, al Cristo que pasó por los campos de Galilea y está ahora sentado a la diestra del Padre, que lleguemos a *verle* verdaderamente, que Él pueda llegar a lo más íntimo que hay en nosotros y que no queramos ya separarnos nunca de Él. Así pues, hemos de vivir a Cristo de tal manera, que del lejano pasado Cristo pase a nuestro presente, de la trascendencia invisible a nuestro mundo terrenal, palpable, del aire rarificado de la abstracción a nuestra realidad palpitante. Por muy importante que sea para nosotros el conocer suficientemente la teología dogmática y su cristología, para ver a Cristo con los ojos de la Iglesia, no debemos olvidar que con esta imagen dogmática de Cristo sólo tenemos un armazón, un esqueleto de conceptos abstractos y que todo depende de que lo llenemos con carne y sangre y le infundamos vida. Una compenetración amorosa, por

ejemplo, con el pasaje de San Marcos (2, 1 y ss.), donde se habla de la curación del paralítico, o con el de San Lucas (7, 36 y ss.), donde se refiere cómo la pecadora acude a Cristo, arrojará mayores luces sobre la figura de Cristo que un largo tratado de algún teólogo insigne sobre la persona y la obra de Cristo. Y siendo así que precisamente es la *Biblia* la que brinda siempre una teología funcional, es decir, una teología que se funda en la vida y que a la vida se dirige, siempre tendremos que recurrir a los Evangelios y a las cartas de los Apóstoles para tomar prestados los trazos y el colorido de nuestra imagen de Cristo.

Con toda intención decimos: nuestra *imagen de Cristo*. Con ello queda indicado ya que las manifestaciones, autotestimonios del Señor consignados en la Biblia, no bastan de suyo para despertar nuestra fe en Él. Ciertamente el llamarse Él el «Hijo del hombre», que bajó de las nubes del cielo, para fundar con su Pasión y muerte el reino de los cielos, y también el «Hijo, al cual lo entregó todo el Padre», nos conduce al borde del misterio de su divinidad. Podemos dirigir nuestra mirada a unas profundidades que nadie puede medir sino solamente el Padre y el Hijo. Mas el que nosotros *demos crédito* a esta conciencia divina, que estemos saturados de la certeza de que la conciencia de Jesús está libre de todo engaño propio y de que no hay corazón más puro ni boca más veraz que los suyos, es cosa que sentimos y experimentamos tan sólo por medio de la contextura íntima que une sus palabras y *toda su vida*; por medio de la impresión subyugadora de su personalidad, tal como la describen los Evangelistas y

tal como, sacándola del marco del pasado, hemos de colocarla nosotros en el momento presente, con los medios de la pura exégesis y de una psicología comprensiva. Con mil luces refleja esta imagen humana de Jesús lo divino. No puede suprimirse este elemento divino en la vida terrenal del Señor sin destruir esta vida misma y diluirla en una vacía ficción literaria.

Naturalmente, no hemos de olvidar jamás que, al trazar los Evangelistas la vida de Jesús, se encontraban ya en la plena luz de la Resurrección. De modo que es la *Resurrección* la que refrenda de un modo definitivo la imagen que los Evangelistas presentan de Cristo, como también fue la Resurrección la que dio un cuño decisivo a la fe de la Iglesia primitiva. Así como Jesús mismo, ante los fariseos y saduceos que querían ver «algún milagro» (Matth. 12, 38; 16, 1), no mentó los prodigios y milagros que Él había obrado hasta entonces, sino solamente «el prodigio de Jonás profeta», es decir, su propia Resurrección, de un modo análogo también sus discípulos solamente por medio de la Resurrección, solamente cuando Cristo se presentó en medio de ellos y al ver durante cuarenta días al Resucitado, sacudieron su actitud al principio insegura, poco clara, vacilante, y se levantaron a la certeza de fe capaz de trasladar montañas.

Ni podía ser de otra manera. Antes los impresionaba en demasía lo humano que había en Jesús, sobre todo al caer Él en manos de sus enemigos y al verle padecer y morir. También el ideal del Mesías, transmitido por los rabinos, según el cual el Mesías no había de ser el *Hijo* verdadero de Dios,

sino solamente su *Siervo,* les impedía afirmar con convicción la divinidad de Jesús. Lo más que en aquellos tiempos creían ellos de Jesús, lo resumieron los discípulos de Emaús al confesar: «El cual fue un profeta poderoso en obras y en palabras a los ojos de Dios y de todo el pueblo... nosotros esperábamos que él era el que había de redimir a Israel» (Luc. 24, 19-21). Solamente por la vivencia pascual fue purificada y refrendada de un modo definitivo la fe de los discípulos. Es la imagen del *Glorificado* la que se nos muestra en los Evangelios. Con la misma claridad con que describen los Evangelistas la vida y actividad puramente terrenales del Señor, resaltan también las luces que el Resucitado arroja sobre esta vida. Sabemos que esta fe de los discípulos en la Resurrección era una vivencia *debida a la gracia,* lo mismo que la vivencia de San Pablo en el camino de Damasco. No fue la Resurrección en sí, el acontecimiento puramente exterior, lo que sirvió de fundamento a su fe pascual —este acontecimiento no tuvo testigos; los guardas dormían—; fue el *Resucitado,* mostrándose a ellos de un modo inmediato, con amorosa entrega personal, de pura gracia, y manifestándoseles alternativamente en forma distinta —ora terrenal, ora glorificada—. Los discípulos se sentían hasta tal punto subyugados por este contacto personal con el Resucitado, que, al ver el sepulcro vacío, no encontraron otra explicación que ésta: Jesús ha resucitado saliendo *del sepulcro.* Esto fue para ellos la cosa más cierta que podía haber. Por esta certeza sacrificaron bienes y sangre. Sellaron con su muerte lo que anunciaron al mundo judío-pagano: «Resucitó, nosotros somos testigos.»

No hay confesión rubricada con tanta sangre como la de los apóstoles. Así, solamente cuando la resurrección del Señor llegue a ser para nosotros una certeza gozosa, comprenderemos y viviremos a Cristo de tal manera que se ilumine toda nuestra existencia.

En lo que sigue procuraremos penetrar en *el contenido profundo* de la fe viva en Cristo, en sus paradojas, en el hecho increíble de que el Dios eterno se haya hecho hombre, judío, crucificado. Nos acercamos al borde de su misterio de Hombre-Dios y dirigimos la mirada a sus abismos.

Causa asombro el pensarlo: ¡en tiempos históricos hubo un hombre, completamente sano de cuerpo y de espíritu, de mirada perspicaz para juzgar los hechos de la vida, lo más grande y lo más diminuto de ella —hasta los lirios del campo y la moneda oculta debajo de la mesa—, de una inteligencia extraordinariamente penetrante, el cual deshacía como con un leve gesto de la mano el retículo enmarañado del rabinismo judío y más allá del mismo descubría lo esencial, lo propio, lo divinamente sencillo de la Escritura, alejando del santuario toda excrecencia casuística y haciéndolo brillar nuevamente en su pureza y hermosura originarias... !, ¡y este hombre sobrio, de despejada inteligencia, asombrosamente noble en todo su ser y proceder, que en medio del furor de sus enemigos nunca perdió el dominio de sí mismo, que siempre fue dueño de su ánimo, que nunca cayó en exageraciones fanáticas, que, cuando ellos con hostilidad salvaje le presentaron la adúltera para lapidarla, trazaba tranquilamente letras en el suelo y con una comprensión in-

creíble, con una superioridad soberana del corazón dijo a sus contrarios: «El que de vosotros se halle sin pecado, tire contra ella el primero la piedra...», este hombre de esplendorosa santidad y penetración de espíritu, que aun en medio de la agonía encontró, por encima de todo odio y de toda infamia, una frase llena de sol y claridad deslumbrante: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen...», este hombre, de *espíritu tan claro,* tan abierto a la vida y que se levantaba tanto por encima de los bajos fondos de lo puramente animal, de lo ciegamente instintivo, repitió durante toda su vida, como la cosa más natural del mundo: «Yo he salido del Padre. Yo y el Padre somos una misma cosa.» Éste es el misterio de Cristo.

Causa asombro el pensar que en tiempos históricamente comprobables hubo un hombre que hacía sentar en su regazo a los niños y los bendecía, que iba a los leprosos y publicanos proscritos, que era desprendido y desinteresado como no ha habido otro sobre la tierra, cuya vida se consumía en la asistencia de los pobres y oprimidos, que veía hermanos en los desheredados, que juzgaba como cosa la más sublime y grande el servir, el servir siempre, que poco antes de morir lavó los pies de los discípulos, que en el pan partido y en el vino escanciado se consagró víctima de los suyos —éste es mi cuerpo, ésta es mi sangre, que será derramada por vosotros—, que pasó en medio de la humanidad no solamente ayudando y curando, sino cargando sobre sí la miseria de esa humanidad, sus dolencias físicas y psíquicas con todo su espanto, con todo su abandono y desamparo... hasta lo último, hasta

lo extremo, hasta el límite en que su alma hubo de clamar: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» ...y que este hombre inauditamente heroico, inauditamente desprendido, inauditamente servicial y *bondadoso,* durante toda su vida consideró que Él y el Padre eran una misma cosa: «Todas las cosas las ha puesto mi Padre en mis manos.» Éste es el misterio de Cristo.

Causa asombro el pensar que en tiempos históricamente comprobables hubo un hombre que, siendo hijo del pueblo judío, confesaba a un Dios único, único en el cielo y la tierra, a un solo Padre celestial; un hombre que oraba diariamente con su pueblo: «Escucha, oh Israel: el Señor Dios tuyo es el solo y único Dios»; un hombre que miraba con el más profundo temor reverencial a ese Padre celestial, un hombre que no consentía le llamaran «bueno», porque solamente uno es bueno, el Padre en el cielo; un hombre cuya comida era hacer la voluntad del Padre, y desde su más temprana juventud, en los días buenos como en los malos, no buscaba ni amaba sino esta voluntad; un hombre cuya vida era una sola y única oración; un hombre, por tanto, que, como ningún otro, desde las profundidades de su ser miraba lleno de reverencia y adoración a ese Padre y buscaba su mano; que durante toda su vida se rendía de una manera tan íntima y exclusiva a la voluntad divina, que su corazón nunca se vio oprimido ni por la más leve conciencia de pecado, nunca hubieron de pronunciar sus labios palabras de penitencia ni implorar perdón; que aun al morir pidió perdón, no para sí, sino para otros, y que, de lo más íntimo de su unión

con Dios, decía a los atormentados: «Tus pecados te son perdonados»; un hombre que sabía que su voluntad estaba de tal manera unida e identificada con la del Padre, que con la omnipotencia de esta voluntad divina curaba enfermos y resucitaba muertos... ¡Y este hombre *santo*, que se entregaba sin reserva a Dios, que se estremecía ante Dios, que se sumergía por completo en Dios, este hombre afirmó durante toda su vida como la cosa más natural del mundo, como algo corriente, que Él era el paciente Siervo de Dios, nuestro Juez, el Rey del reino de Dios; sí, que era el Hijo consubstancial de Dios: «Yo y el Padre somos una misma cosa.»

Éste es el *fenómenon* Cristo. Éste «fenómenon» debe ser *explicado;* la cuestión que se plantea en él debe ser contestada. No es posible pasar por encima con palabras superficiales. No es posible retraerse encogiéndose de hombros, sobre todo al saber que lo divino que ese hombre afirmaba de sí mismo y que se transparentaba y brillaba de un modo tan prodigioso en sus milagros, en sus palabras y obras, al tercer día de ser depositado en el sepulcro el cuerpo exánime, lo volvió a vivificar y lo mostró resucitado, *glorificado* a los discípulos... durante cuarenta días. «Y comieron y bebieron con Él.»

En ese «fenómenon» brilla hasta tal punto lo insólito, lo inaudito, lo sobrenatural, lo divino, que todo hombre que medita se siente subyugado, no puede pasar indiferente si no quiere perecer o no ha perecido ya por el problema de Dios. No puede menos de detenerse y escuchar, y hacerlo con la

actitud, con la posición únicamente cuerda en el caso en que se trate de las posibilidades de Dios. Porque lo cierto es que el *fenómenon* «Cristo» es una de las *posibilidades de Dios*. Sobre las posibilidades de Dios ha de fallar, no el hombre, sino únicamente Dios. Si el Verbo divino —presente *(per essentiam)* en todo lo existente y que todo lo penetra— quiere encarnarse, entrar en unión tan íntima con un hombre, que éste pueda decir: «este Verbo soy yo», «yo soy el camino, la verdad y la vida», si Dios quiere obrar este milagro de los milagros, es únicamente *asunto de Dios*. Y al hombre le toca escuchar *con reverencia y prontitud interior* para darse cuenta de si realmente es Dios quien habla. Si no escucha con esa reverencia y prontitud —las únicas rectas al tratarse de las posibilidades divinas—, si se hace respecto de estas posibilidades como Caifás, como fiscal que se ha formado de antemano su juicio, que con loco y orgulloso afán de dictaminar se niega de antemano a aceptar estas posibilidades divinas y las rechaza porque no encajan en las medidas de las posibilidades humanas, atenta contra Dios, contra su poder absoluto, contra el hecho de tener Dios solo la primera y la última palabra en la tierra.

Naturalmente, hay personas que, llenas de reverencia, buscan a Dios y, con todo, *no* pueden creer en Cristo. Y precisamente su reverencia para con Dios, el completamente distinto, el Infinito, es la que les impide ver en la figura de Cristo una posibilidad de Dios. El «mysterium tremendum», Dios, las subyuga tanto, que en su interior se sublevan contra la posibilidad de que el Dios infinito

haya podido habitar en un niño, en un judío, en un crucificado. De modo que su incredulidad, mirándola desde dentro, es de matiz *religioso.* Porque, en último término, es su reverencia ante lo divino la que las detiene de considerar posible la humanación de Dios.

No nos incumbe juzgar a tales personas y examinar la contextura de su actitud psíquica para ver si su «no» lanzado a Cristo brota, en último término, del orgullo humano, de una secreta locura de dictaminar llevada al extremo de fallar sobre las posibilidades de Dios.

Pero es posible que entre tales personas haya un hombre *honrado* y de buena voluntad; y nosotros no vacilamos en afirmar que, mientras conserve tan manifiesta reverencia y tal anhelo de verdad, será discípulo del Señor según el espíritu, aun cuando de hecho le persiga y le odie. Hay *incrédulos que están más cerca de Cristo que ciertos creyentes...,* es a saber, que esos creyentes rutinarios que nunca se han planteado seriamente la cuestión de Cristo, que nunca han sentido la íntima desazón de meditar la historia de Cristo, que cuidan y transmiten su fe cristiana de la misma manera que sus demás tradiciones y heredades familiares. «¡Ojalá fueras frío o caliente! Mas por cuanto eres tibio, y no frío, ni caliente, estoy para vomitarte de mi boca.»

Cristo no quiere tibios, sino completamente fríos o completamente calientes, es decir, hombres decididos, hombres que sepan decir «sí» o «no». Es posible que un día, en el banquete de bodas (Luc. 14, 15 y ss.), cierre la puerta de la sala

del festín a no pocos de esos cristianos rutinarios, cristianos de fe de bautismo, que por su nacimiento y el bautismo fueron llevados a la fe desde el principio, pero que tuvieron en más la nueva yunta de bueyes, el nuevo «chalet» o los placeres de los sentidos que las cosas de la fe: «No sé de dónde sois...» Entonces alegaréis a favor vuestro: ««Nosotros hemos comido y bebido contigo: tú predicaste en nuestras plazas.» O, para seguir en el mismo estilo: «Nos hemos arrodillado en tu comulgatorio y hemos estado al pie de tu púlpito.» Mas Él responderá: «No sé de dónde sois» (Luc. 13, 25 y ss.). Y es posible que el Señor, volviendo la espalda a estos cristianos rutinarios que tratan la fe con tanta despreocupación como una prenda de vestir heredada, envíe sus mensajeros a aquellos que se hallan lejos, al parecer sin objetivo, sin interés, por los caminos y cercados, a aquellos que le miran a Él y sus preparativos de bodas con íntimo disgusto, con una leve envidia, y a pesar de todo no pueden prescindir de Él, y vuelven la mirada una y otra vez hacia Él, y en el fondo de su corazón se sentirían dichosos de estar en su compañía si pudieran creer y confiar en Él. A éstos, sí, precisamente a éstos los invita Él para el banquete de bodas, ya que los primeros invitados no quisieron acudir. Y «los criados, saliendo a los caminos, reunieron a cuantos hallaron, buenos y malos; de suerte que la sala de bodas se llenó de gentes». ¿No fue San Pablo uno de esos huéspedes recogidos por los cercados? ¿Y no lo fue más adelante San Agustín? ¿Y quién nos dirá el número de esos huéspedes venidos de los cercados? Quizá

era de su grupo también Nietzsche. Precisamente por su caso aprendemos que existe un odio que es amor amargado.

Sea como fuere, lo cierto es que el Señor de la casa tuvo en cuenta primero, no a los huéspedes recogidos por los cercados, sino a los *convidados*. Y convidado es cada bautizado que no cierre con indiferencia su corazón a las impresiones que suscita en él Cristo, sino que se lo abra de lleno viendo en ellas posibilidades de Dios.

¿A qué hemos de abrir nuestro corazón? *¿Qué es propiamente lo que nos induce a creer?* Tal es la última cuestión a que hemos de contestar.

No son las palabras de Cristo, su profunda sabiduría y vigor de vida lo que nos induce de suyo a creer. Tampoco son sus milagros y prodigios, ni el valor persuasivo de los mismos. De ninguna manera son los acontecimientos puramente exteriores, los que podemos comprobar en el plano histórico y ponderar según su contenido de credibilidad. Todo ello, para decirlo con frase de Santo Tomás de Aquino, es una causa que induce de un modo puramente exterior *(causa exterius inducens)*. No son estas realidades atestiguadas por los Evangelios lo que nos hace realmente creyentes, sino *el mismo que obra*... ese fluido, inexplicable en último término, pero que penetra y obra en las profundidades, y que, partiendo del yo divino del Señor, inunda por medio de sus palabras, de sus milagros, de su humanidad nuestra alma. Quien nos induce a creer es *Jesús vivo*... una impresión suprema, incomparable, personal, que Él nos produce, impresión que

al oírle hablar o verle obrar se adueña de lo más íntimo de nuestro ser. Es un contacto de vida, que parte de Él, de su yo divino. Los teólogos lo llaman *gratia Christi;* gracia porque no parte de nosotros, sino de Él. Esto, solamente esto, es, según Santo Tomás, la «causa primera y propia de la fe» *(principalis et propria causa fidei).* Es como un manar íntimo de su ser y voluntad divino-humanos en nosotros, un comer y beber de Él. Podremos buscar muchas palabras para expresar esa cosa tan única, tan indescriptible, tan inefable. Nunca expresaremos lo esencial y supremo, ya que esto sólo puede ser vivido y experimentado. No es algo muerto, sino algo vivo lo que nos induce a creer: el llenarnos, el estar llenos del yo vivo, divino del Señor. «Tú en mí y yo en ti.» «Comemos su carne y bebemos su sangre...», en esto culmina el misterio de fe.

Es el misterio de la *vida,* de la vida en su sentido pleno, no sólo de la vida moral. La fe en Cristo, el cristianismo no es solamente algo ético. Es mucho *más.* Es estar llenos, estar saturados de la plenitud de aquel que lo llena todo en todo. De modo que es *también,* y lo es en primer término, algo biológico, algo vital, la suma de todos los valores que mantienen, levantan, dan perfección a mi vida, que de lo fragmentario de mi ser hacen un todo, de todo lo frágil algo infrangible, de todo lo mortal que hay en mí algo inmortal. *Vita,* ζωή, para los primeros cristianos, no era un concepto abstracto, sino una expresión llena de realidades pulsantes. «Ser cristiano», «ser creyente», significaba para

ellos estar aprisionados, estar dominados —en todas las dimensiones de su voluntad de vivir— por la voluntad de vivir de Cristo, ser trasplantados a su afirmación infinita, nutridos de sus fuerzas personales originarias, y esto en todo el campo de la vida, en lo sensitivo como en lo espiritual, en lo orgánico como en lo inorgánico, en lo ético como en lo estético, en lo individual como en lo social. Los milagros de Jesús consignados en los Evangelios también fueron como un brillar, un brotar de sus divinas fuerzas de vida en los enfermos y dolientes. En el fondo, la fe de Cristo no es otra cosa sino la actitud religiosa que, separándose de todo el barullo y barahúnda de la vida, de todo miedo y confusión metafísicos, se sumerge en el yo de Cristo y en Él vive...

¡Qué angustiosa, qué desesperada es la situación de un hombre que no ha encontrado en Cristo el sostén, o, más bien, el más profundo cimiento de su vida! Aun cuando no lo sepa o no quiera notarlo, anda tambaleando. Una vida sin Cristo es una vida que se precipita por una pendiente. A la larga, también la *fe en Dios* pierde su última seguridad y certeza, si no la enardece continuamente un contacto con Cristo. Porque solamente Cristo es el camino que conduce al Padre. Sin Cristo, el Dios vivo encarnado, con harta facilidad se volatiliza la idea de Dios, perdiéndose en lo abstracto, en el vacío. Según demuestra la experiencia, en ningún pueblo hay más ateos prácticos que en el que clava a Cristo en la cruz. Así pues, el mundo sin Cristo con harta facilidad se trueca en un mundo sin Dios. Y con ello pierde su sentido, su ver-

dadera profundidad y su equilibrio. Lo que dice Nietzsche en su obra *Así habló Zaratustra* (VII, 382 y s.) respecto al mundo sin Dios, desgajado de Dios, y respecto a los horrores nihilistas del mismo, puede aplicarse con especial exactitud al mundo sin Cristo. Ha perdido toda su interioridad, todo su calor, toda su firmeza y consistencia. Ha perdido su encanto, se encuentra hastiado, deshojado y marchito como una flor desechada, y despide olor a moho.

Todos conocemos el juicio terrible que Nietzsche mismo hizo de su propia incredulidad. «¿No habéis oído hablar de aquel hombre loco que en pleno día encendió una linterna, corrió al mercado y clamaba continuamente: "busco a Dios, busco a Dios"? Como allí se hallaban precisamente reunidos muchos de los que no creían en Dios, fue recibido con grandes risotadas. "Es que se ha perdido", observó uno. "Se ha extraviado como un niño", dijo otro. "¿Está escondido? ¿teme de nosotros? ¿se ha embarcado? ¿ha emigrado?" Así gritaban y se reían todos. El hombre loco se metió en medio de ellos atravesándolos con su mirada. "De ¿dónde se fue Dios?", clamaba. "Yo os lo diré. Le hemos matado, vosotros y yo. Todos nosotros somos sus asesinos. Pero, ¿cómo lo hicimos?... ¿Qué hicimos al cortar las ligaduras que unían esta tierra con su sol? ¿Adónde se dirige ahora? ¿Adónde vamos nosotros? ¿Nos alejamos de todos los soles? ¿No vamos despeñándonos continuamente? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia delante, en todas las direcciones? ¿Hay todavía arriba y abajo? ¿No vamos errando a través de una nada infi-

nita? ¿No sentimos el soplo del vacío? ¿No hace más frío? ¿No va haciéndose de noche continuamente y más de noche aún? ¿No hemos de encender linternas en pleno día?" Y calló el loco y miró otra vez a sus oyentes. También ellos callaron y le miraban con extrañeza.»

Sí, se hace de noche en torno nuestro si no arde para nosotros la luz de Cristo. Solamente Él es nuestra luz y nuestra vida. Solamente por Él merece la vida ser vivida. Solamente Él es nuestra patria. «Señor, ¿a quién iremos?», le preguntamos con Pedro. «Tú tienes palabras de vida eterna» (Io. 6, 68).

POR QUÉ CREO EN CRISTO

Si hablamos de Cristo con incrédulos o escépticos modernos, no podemos menos de advertir que todos ellos, sin excepción, se inclinan con reverencia ante la figura *humana* de Cristo, pero ponen en duda o niegan lo más propio de Cristo, lo más profundo que hay en Él: su misterio *divino*. Según ellos, Cristo es el Maestro de la vida interior, el introductor y creador de una nueva y más espiritual piedad, un genio religioso, pero se encuentra en el mismo plano que los demás guías de la humanidad: Zoroastro, Buda, Lao-tse, Sócrates. La mentalidad de esos modernos incrédulos, formada por Kant, se resiste a pasar de las cosas de este mundo a las del más allá y hacer afirmaciones claras, determinadas, acerca de una realidad trascendente, la realidad de Dios. De ahí que no lleguen a confesar decididamente la divinidad de Cristo. Niegan a Cristo porque niegan a Dios.

Examinando el caso más de cerca, veremos que no es el hombre concreto, vivo, de sangre y hueso, el que pronuncia este «no». Es el hombre filosófico, o más exactamente: es el intelecto humano, acostumbrado a trabajar con conceptos abstraídos de la realidad, el que levanta al servicio de sus retícu-

los de pensamientos una instrucción artificiosa sobre la vida y las vivencias propias, verdaderas, pulsantes del hombre concreto, una ideología que según toda su estructura tiende hacia la tierra y prescinde de Dios. Así no ha de sorprendernos si no le encuentra.

Muy distintamente siente y piensa el hombre concreto y vivo. Aun antes de emprender sus indagaciones relativas a Dios, ya le lleva en su sangre, en su sentido existencial para lo santo y lo divino, en la necesidad —que surge de las mayores profundidades de su existencia— de hallar un ser supremo, absoluto, subsistente, el ser que apoye y mantenga al nuestro sumamente condicionado, fragmentario, deficiente. Para él, Dios es una vivencia fundamental de la propia existencia, un hecho fundamental de la propia conciencia. Creo en Dios porque creo en mí mismo, porque me siento penetrado de la idea de que mi propio ser, mi propio valor sólo pueden mantenerse si se fundan y porque se fundan en un ser y en un valor originarios, imperecederos e infinitos. Sin esa realidad primaria, captada y vivida ante todo en el plano sentimental, mi propio ser no sería más que apariencia. Y todo lo verdadero, bueno y hermoso que da sentido a mi vida sería mera ficción y utopía. Me encontraría ante la nada. Siempre y en todas partes el nihilismo ha sido la última consecuencia del ateísmo. Huyo de la nada y de su locura, y por esto creo en Dios. Desde este punto de vista, mi fe en Dios es una función *biológica,* para mantenerme a mí mismo, para mantener mi propio ser y mi propio valor en medio del caos de millones y millones de átomos, en me-

dio de la danza de los electrones. Mas esta función biológica responde también a las exigencias fundamentales de mi pensar. Lo que experimento en el plano sentimental, puede demostrarse también con motivos racionales. Porque no solamente mi sentir, sino también mi ser, en la zozobra, incertidumbre e insuficiencia que le son inherentes, se excede a sí mismo, tendiendo hacia Aquel que es el único que existe *en sí mismo* y por sí mismo, hacia el Dios vivo. Al decir : yo soy, siempre afirmo al mismo tiempo : no me pertenezco a mí mismo, procedo de otro, de otro completamente distinto, del único que se posee a sí mismo, del único que existe con necesidad íntima, porque es el único que tiene la causa de su existencia en su propio ser. *Él* es el poder primero, la voluntad primera, el sentido primero de la existencia, el Dios vivo.

Esta fe en Dios es la condición necesaria y el fundamento de mi fe en Cristo. Solamente a su luz puedo formular y contestar la pregunta : ¿por qué creo en Cristo?

Ser cristiano significa creer en Cristo, significa creer que, si bien en el plano empírico-histórico veo a Cristo plenamente hombre, en la dimensión de lo invisible, en su profundidad metafísica es Hijo verdadero de Dios, que nos redime mediante su humanidad. El cristianismo es Cristo. Nosotros los cristianos recibimos esta fe por medio de la Iglesia viva, que para nosotros no es sino la predicación de Cristo, predicación que se reafirma y da testimonio de sí misma a través de los siglos con fe y amor, con oración y penitencia, con sangre y lágrimas. Por cuanto esta predicación se granjea nuestra confian-

za, la certidumbre que tenemos de que el hombre Jesús es el Cristo, de que en Él se ha revelado el mismo Dios vivo, es mediata; nuestra fe, ante todo, es un *credo in ecclesiam,* una fe en la Iglesia. Mas no es esto todavía lo que la Iglesia entiende al hablar del *credo in Iesum Christum,* de la fe en Jesucristo. Esta fe «divina o teologal», como se la llama, significa más bien un encuentro inmediato del hombre con Dios en Cristo; por lo tanto, una certeza inmediata, una certeza que no procede de influencias que nos llegan del orden de lo creado, sino únicamente de Dios. ¿Cómo alcanzaré tal encuentro y certeza inmediatos? Siendo así que en Cristo, el Hijo de Dios, penetra una realidad sobrenatural, divina, en la existencia humana, y yo no poseo órgano natural alguno para recibir de un modo inmediato esta realidad divina, sólo podré alcanzar esta fe teologal si me llega una irradiación de arriba, del Padre de las luces; por lo tanto, si existe una irradiación, que por una parte trascienda mis fuerzas naturales, y, en consecuencia, sea sobrenatural, divina, y, por otra parte, roce con lo más profundo de mi alma y la abra para las influencias de Dios. Los teólogos llaman a esta irrupción de lo divino en mí «gracia», y por esto hablan de la gracia de la fe.

Así, en el acto de fe —fe en Cristo— se realiza un hecho de orden sobrenatural, un acontecimiento que no puede explicarse completamente por causas humanas, un milagro. Sin embargo, presupone la condición de que el hombre en cierta manera sea por lo menos susceptible y sensible para lo divino.

Los teólogos llaman *potentia oboedientialis* a esta capacidad especial que el hombre tiene de escu-

char el llamamiento de Dios. En el alma humana, en lo más íntimo, en el centro, en la substancia misma, deben abrirse profundidades mágicas, que solamente por el Creador pueden ser rozadas y que sólo al llamamiento de Dios responden. Esto es nuestro misterioso «fondo del alma», la «scintilla animae» de los místicos. En ese centro del alma se halla el punto de contacto propiamente dicho entre Dios y el hombre, el punto donde la idea de nuestro ser individual escogida por la divina voluntad creadora desde toda la eternidad, entra en el espacio y el tiempo, donde nos empalmamos como personas concretas con el nexo causal de las cosas, donde se encarna la palabra originaria con que Dios nos llamó desde toda la eternidad y que solamente Él puede pronunciar.

En cada hombre esta relación con Dios forma lo más profundo y más propio de su ser. Por llamarle de esta manera el Yo divino, se constituye el hombre en tú. El hombre es un ser teológico. La definición corriente según la cual el hombre no es más que un ser vivo dotado de corazón, desconoce o niega esta relación originaria y esencial con Dios y engasta al hombre solamente en la concatenación de las cosas creadas. Profana al hombre, como que procede de fuentes paganas. En esta vinculación del hombre a Dios se funda su relación originaria con la realidad. La postulamos con la fuerza de nuestro propio mantenimiento recordando la limitación existencial de nuestra naturaleza humana, su desamparo frente al acaso y a la incertidumbre abrumadora. Psicológicamente se manifiesta en el impulso del hombre hacia lo absoluto, en el instinto de dar carácter de

absoluto a los valores que le parecen los más elevados. Lo absoluto es la verdadera forma de contemplación en que el hombre se posesiona de los valores supremos de la existencia, aun cuando no busca con ello más que bienes sensibles. De esta manera siempre adquirirán éstos para él la forma de un valor definitivo, de un valor supremo.

Esta nuestra tendencia hacia lo supremo y absoluto es naturalmente un instinto ciego y estéril mientras no se encamine en realidad hacia lo absoluto. No es más que un simple afán de valores supremos. Solamente cuando lo divino irrumpe de hecho con su plena realidad, con su autopoderío, con su perfección infinita y su majestad subyugadora en nuestra contextura psíquica, de suerte que no podamos rehuirlo, únicamente cuando, creyendo y amando, entramos en un contacto inmediato con lo divino, en una estrecha relación de ser, se llenan las profundidades mágicas del alma. Solamente así quedaré definitivamente prendido de lo divino y sentiré la plenitud en todos los sentidos. Solamente entonces habré encontrado aquel punto que en vano buscaba el sabio griego, al exclamar: δός μοι, ποῦ στῶ, y al que alude el salmista con el versículo: «Tú me has guiado desde antes de nacer» (Ps. 21, 10). La fe en el Dios vivo es el fundamento inconmovible de todos los esfuerzos del hombre que ansía las alturas, y el fundamento de toda vida espiritual.

¿Cómo llego a esta fe? Siendo ella un don de Dios, una gracia, yo no puedo hacer más que abrirme, prepararme para ella. Y aun esta preparación no parte únicamente de mí. Por cuanto supone un movimiento de mi alma hacia la realidad de todas

las realidades, esta realidad, aun antes de buscarla yo de un modo consciente, debió de apoderarse de mí por lo menos en las regiones de lo inconsciente, aunque no fuera más que en simples barruntos, vivencias y anhelos. Los teólogos llaman a esta primera irrupción de lo divino en el espíritu «gracia preveniente». Es la condición necesaria, el *a priori* imprescindible de todo acto religioso, de todo esfuerzo humano por llegar a Dios. Siendo Dios la causa creadora de todo ser, de Él habrá de partir el movimiento que hacia Él nos dirige. Mi camino hacia Dios no puede partir de la tierra para ir al cielo, sino que va del cielo a la tierra. De suerte que ya los primeros estremecimientos de mi fe son suscitados por la amorosa voluntad de Dios, no son algo primario, sino secundario, una respuesta al divino llamamiento de amor.

En esta situación psíquica me encuentro ante Cristo. Con la conciencia profunda de mi propia insuficiencia, sabiendo que no tengo en mí mismo el punto final y de reposo, que en todas las relaciones es finito y limitado mi ser, que, abandonado a sí mismo, es víctima del sinsentido y del perecer; con esta vivencia fundamental de mi integridad óntica y ética —vivencia que brota del sentimiento de ser yo simple criatura— levanto la mirada hacia Cristo.

Cristo se presenta ante mí como hombre, le veo hombre como yo, con notas personales del cuerpo y del espíritu, con su temperamento propio y su propio ritmo de vida, reflejando en sus gestos y costumbres el colorido local de su patria. Es galileo, es judío, es rabino. Como los doctores de la ley judaica, también Él confiesa que Yahvé es el Dios único.

También Él cree que en la ley de Moisés y en los profetas está consignada la voluntad de Yahvé. También Él pasa como predicador ambulante por aldeas y ciudades para explicar la palabra de Yahvé y curar enfermos y posesos. Lo que le distingue de los rabinos en general, que en su mayoría son fariseos de espíritu estrecho, esclavos de la ley, es lo siguiente: de un modo consciente toma Él por punto de partida el mensaje de salvación de los grandes profetas, urge la interioridad, la sinceridad y la verdad, inculca una piedad esencial para la cual lo más importante en la ley no es el diezmo de la hierbabuena, anís y comino, sino la rectitud, la misericordia y la fidelidad; es ese elevado espíritu de desprendimiento y libertad, que, por encima de todas las barreras culturales, éticas, económicas y nacionales, busca en el hombre al hijo de Dios y le encuentra, no en último término, entre los pecadores y publicanos. Gracias a este desligarse íntimo de todas las estrecheces y mezquindades lastimosamente humanas, ve también a Yahvé allende los dominios de la ley. Para Él Yahvé no es solamente el legislador y el juez; es el Padre que, aun cuando exija del deudor de corazón duro la devolución del último céntimo, viste, sin embargo, con traje de fiesta al hijo que vuelve arrepentido, y en sus cuidados paternales se encuentran amparados todos, hasta el pajarillo del tejado y el lirio del campo.

Esta imagen de Dios, trazada por un Isaías, un Jeremías y un Oseas, es la que nos presenta luminosa Jesús de Nazaret. Pero Jesús es *más* que uno de estos profetas. Algo nuevo empieza con Él, algo que nos sacude y nos obliga a decidirnos. Y ese algo

nuevo consiste en que todo lo sublime que Jesús dice del Padre se hizo realidad personalmente en Él, brilla con mil luces en su vida y actividad, y Él da testimonio de ello con una osadía y energía inauditas. Si la predicación del Bautista culminaba ya en este mensaje: «Está cerca el reino de los cielos», Jesús no solamente recoge este mensaje, sino que le da su plenitud; no sólo prepara el camino, como Juan, sino que *Él mismo es el camino,* la verdad y la vida. En su persona el reino de los cielos ya «está en medio de nosotros». Todavía no se ha manifestado con toda su gloria; Cristo está todavía en vía de venir; el cristianismo es un ínterin, la expectación del advenimiento del Esposo que conducirá su esposa, la Iglesia de los glorificados, al Padre; del Esposo en quien se resolverán definitivamente todas las crisis, se tomarán las últimas decisiones, y aparecerá un nuevo eón con todos sus espantos y con todos sus goces. Este Esposo no ha aparecido todavía, pero se ha acercado mucho. Ya por su actividad salvadora sobre la tierra penetran en este mundo las fuerzas del reino de los cielos. Porque Él, Él solo, es el Hijo. Todos los profetas parangonados con Él no fueron más que siervos del Padre de familia. En la conciencia de ser el único Hijo bienamado, al cual le entregó el Padre todas las cosas y al que nadie conoce sino el Padre, refléjase el misterio propiamente dicho de Jesús, lo profundo, lo radicalmente transformador que hay en su mensaje y en todo el cristianismo. Es algo que no puede suprimirse en la vida de Jesús sin destruir esa vida misma. No conocemos a otro hombre piadoso, a otro orante en la historia de las religiones que hubiese

estado tan íntima, exclusiva y singularmente unido con el Padre celestial como Él. Él y el Padre son una misma cosa. De esta unidad estrechísima con el Padre procede el encanto de su personalidad moral, esa pureza, veracidad y amor, que brota de su obrar, de sus sentencias y parábolas y hace de su figura la manifestación de lo santo. De ahí le viene la conciencia soberana, real, de su autoridad y poder, por la cual se coloca por encima de Moisés y los profetas, y que comunica a su predicación una fuerza subyugadora. En esta unión personal con el Padre radican también sus plenos poderes de perdonar pecados, curar enfermos y resucitar muertos. En las profundidades de su realidad, en el meollo de su persona, hasta tal punto es una misma cosa con el Padre, que la vida divina del Padre se posesiona aun del cuerpo exánime y lo glorifica para la vida eterna.

Incomparable, inasequible a la mera invención humana se nos muestra la figura de Cristo. Es un «fenómeno» religioso de primer orden. De habitar el Dios vivo en medio de nosotros los hombres, ¿podía hacerlo en otra forma?

Pero, ¿cómo? ¿Es posible que el Dios eterno habite en un hombre mortal? Hemos de contestar: por lo menos es una posibilidad divina. Todas las criaturas se encuentran en el espacio vital divino... el serafín ante el trono del Eterno lo mismo que la árida roca. No existirían de no mantenerlos la voluntad creadora de Dios. «Dentro de Él vivimos, nos movemos y existimos.» La voluntad de Dios es el ser más íntimo de la criatura. En cierta manera, el Dios vivo se encarna en todas ellas. Pero se comprende que esta unión con Dios debe de tener sus

grados. La criatura *en gracia* debe de estar más cerca del corazón de Dios que cualquier otra. Porque la ha atraído a sí no solamente la voluntad divina de poderío, sino también la voluntad de amor. Fue adoptada como hija de Dios, y por esto mismo representa una forma más alta de participación divina. Pero puédese concebir todavía una posibilidad más alta, la suprema, la posibilidad de que la criatura en gracia sea introducida no solamente en la voluntad, sino también en el ser de la divinidad y se haga una misma cosa con ella, y el Yo divino se una con una naturaleza humana personal y se introduzca en su sentir, pensar y querer de tal manera, que la naturaleza humana llegue a ser verdaderamente propia de este Yo divino, y que éste pueda decir : este hombre soy yo. Incomprensible es y será siempre para nosotros mortales esta forma la más elevada, la más perfecta de comunicación divina. Mas, ¿quién nos dirá que intrínsecamente sea imposible que en las infinidades de la omnipotencia y amor divinos no pueda estar contenido también ese misterio de los misterios, que un hombre sea elevado no solamente a la filiación adoptiva de Dios, sino a una filiación propiamente dicha, verdadera y eterna?

No hemos de olvidar que también estos conceptos : «Hijo de Dios» y «filiación divina», como todos los conceptos con los cuales queremos expresar algo divino, tienen un sentido análogo y no adecuado. No podemos abarcar la realidad divina tal como es, sino tal como aparece ante nosotros. La captamos solamente con imágenes y comparaciones. De todos modos la captamos. Nuestras imágenes terrenas corresponden muy bien a las realidades supraterrenales.

Por consiguiente, la humanación de Dios en Cristo es por lo menos una posibilidad de Dios. Esta posibilidad ¿se trocó en realidad? ¿Puede demostrarse que el Dios vivo y eterno, en el momento inefable en que María concibió por obra del Espíritu Santo, se hizo realmente hombre, judío, galileo?

Con mis ojos humanos ciertamente veo muchas luces que encaminan mi especulación hacia lo extraordinario, insólito, supraterrenal y aun divino que hay en la figura histórica de Jesús. No se me oculta este hecho: Jesús es *más* que un santo, más que un profeta, y aun más que puro Mesías. Es el Hijo de Dios. Pero mientras me acerque a este misterio de Cristo solamente con medios humanos, con método meramente científico, mi conocimiento se quedará dentro de los límites propios de la criatura, del hombre. De modo que mi certeza no será infalible, como no lo es todo el campo de la experiencia humana. Por cuanto lo divino que hay en Cristo se ha difundido en el mundo de lo terrenal, de lo limitado en tiempo y espacio y de lo imperfecto, serán siempre rayos quebrados los que yo pueda captar, quebrados de mil maneras por el ambiente terrenal que rodeaba al Señor, sobre todo por la estrechez y mezquindad de los primeros hombres que recibieron aquellas impresiones divinas y nos las transmitieron. Fueron sencillos pescadores, viñeros y campesinos los que le vieron y le escucharon, y por muy honrados y veraces que fueran en su modo de pensar, no podían dar testimonio de Él sino en su propia modalidad simple, ingenua. Lo que narraron de las palabras y de las obras del Señor, solamente

podrá incitar, por tanto, nuestra fe en Cristo de un modo exterior. Como lo subraya el gran doctor de la Iglesia católica, Santo Tomás de Aquino, no es sino una *causa exterius inducens,* una causa que sólo exteriormente induce a creer. Prepara nuestra fe, mas no la produce, no la *despierta.* Conduce tan sólo hasta el borde exterior del misterio de Jesús, no a su región interior. Así pues, la figura de Jesús dentro de nuestras perspectivas puramente humanas queda envuelta en oscuridad. La oscuridad es la verdadera forma de manifestación de nuestra fe en Cristo; precisamente por esto no llega a ser en sí misma una vivencia de certidumbre, es decir, no descansa en la percepción clara de un «último motivo de certidumbre». El buscar tal fundamento —como lo hacen los teólogos desde Duns Escoto— seguramente tiene su profundo sentido en pura lógica, como indagación de la verdad primera, de cuyo seno proceden todas las demás verdades cristianas. Pero es desacertado si se entiende de un modo psicológico, como si hubiera una evidencia subjetiva, una razón última que nos conduzca con ineludible necesidad a la fe en Cristo. Nuestra fe sería en tal caso simplemente un acto del entendimiento, un resultado necesario del pensar sereno. Y siendo así que el entendimiento es entre todas las capacidades humanas la más objetiva, la que menos tiene de personal, nuestra fe se vería despojada precisamente de lo más íntimo, de lo más personal. No tendría nada de libre, moral, meritorio. No sería ya empresa de las almas valerosas, con nobles alientos, que a través de sombras e imágenes, *per umbras et imagines,* buscan a Dios y luchan con Él hasta que se

haya dignado bendecirlas. El cristianismo no es un saber muerto, sino fe viva. Ciertamente es también un acto del entendimiento por cuanto se trata de conocer y confesar verdades supremas. Pero dependen de mi libre voluntad, con la que tiendo a la verdad, el querer y la medida en que quiero reconocer y confesar estas verdades; y por esto el cristianismo es también —y sobre todo— un acto de mi libre voluntad. No puedo creer sin querer, dice San Agustín. La fe cristiana es siempre un acto libre, un acto libérrimo de decisión. De ahí que el Concilio Vaticano del año 1870 condenara explícitamente la opinión de que nuestro asentimiento a la fe no se hace libremente, sino que viene impuesto por motivos racionales. Solamente porque mi voluntad, predispuesta ya por naturaleza para lo valioso, lo bueno y lo santo, en las cosas admirables, *mirabilia,* de la vida de Jesús —que mi pensar le muestra—, siente y vive el valor supremo de lo santo y divino; solamente porque mi conciencia se percata de ello y se adhiere con libre decisión, se produce la fe en Cristo. De modo que, mientras mi fe en Cristo se mueva en la esfera de lo puramente humano y se realice con fuerzas puramente humanas, será un acto del entendimiento solamente según su objeto, pero según su contenido íntimo, según su dinamismo será un acto de la libertad, un acto eminentemente ético. Mirada psicológicamente, será una vivencia de valores, y como tal, de alta categoría, ya que se trata del valor más alto que pueda concebirse: lo divino.

Con esto queda ya dicho lo último y decisivo: siendo así que en la fe en Cristo se trata de lo santo, de lo divino, de un valor que no es de esta tierra, su

raíz más profunda y su poder verdaderamente persuasivo deben buscarse, no en el plano empírico de la psicología, sino allí donde el Dios del amor obra misteriosamente, en el reino de la gracia. Por esto la Iglesia califica la fe de virtud «sobrenatural», y la teología habla de la fe «infusa». Según Santo Tomás de Aquino, la gracia es «la causa propia y más noble de la fe». Porque en mi acto de fe me encuentro con Dios mismo, Él debió dirigirse a mi encuentro con anterioridad. Él, solamente Él, es quien lo obra todo, quien lo crea todo, quien da y otorga con libertad absoluta. De ahí que sólo pueda ser el fluido misterioso e incalculable de su gracia y amor amplísimos el que suscite mi vivencia de valores y la despliegue por completo. De ahí que solamente la oleada de su amor pueda penetrar en mi yo más íntimo, en el fondo de mi alma, y allí despierte la capacidad latente de abrazar lo divino. Y desparramándose desde allí inunda toda mi espiritualidad y abre mi alma a todas las impresiones elevantes —conscientes, inconscientes y subconscientes— que me llegan de la figura del Señor. Finalmente, en una unión misteriosa de todos los elementos intelectuales, éticos y religiosos, despierta y colma el específico sentimiento de valor que hay en mi voluntad para lo santo, de manera que en la cumbre del divino movimiento de amor se llega a un encuentro inmediato con el Señor mismo, y no ya a un encuentro mediato, debido a señales y milagros. Solamente así se comprenderá el fenómeno de la fe cristiana en su peculiaridad y elevación... es a saber, sólo así se comprenderá el hecho de que no sean tanto los acontecimientos exteriores y prodigiosos de la vida del

Señor los que me unen y me mantienen unido a Él, sino algo mucho más profundo: Él mismo, la realidad de todas las realidades, la verdad de todas las verdades, la vida de todas las vidas. No es algo muerto lo que me despierta para la fe, sino algo vivo, su propio Espíritu Santo. Mediante esta vivencia se ve levantado mi yo fragmentario a la esfera de fuerzas y bendiciones de la persona divina, a la plenitud de aquel que lo llena todo en todo.

Así se comprende que tal fe en Cristo despierte las más vigorosas fuerzas anímicas de que es capaz el hombre. Creyendo en Cristo, me encuentro más allá del oleaje de todos los poderes cósmicos. Su barahúnda no me llega. Mi ser humano no es ya juguete de los enigmas y confusiones del caos, sino que se ve sumergido en aquel que es la sabiduría, la omnipotencia y el amor en persona. «Aunque caminase yo por un valle tenebroso, no temeré daño alguno porque *tú* estás conmigo» (Ps. 22, 4). Tan eficaz es esta fe, que su fuerza transformadora, regeneradora, puede extenderse también al cuerpo y curarle de todas las enfermedades de carácter psicógeno. Altöntting, Kevelaer, Loreto, Lourdes, Fátima son hogares de esa fe que aún hoy transporta montañas. Si nosotros, los cristianos actuales, tuviésemos aquel cálido aliento de fe que pasaba por la cristiandad de los tiempos primitivos, no se habrían extinguido entre nosotros los carismas, los dones, de los cuales San Pablo tantas cosas supo decir. No tendríamos a tantos neuróticos entre nosotros ni habríamos de construir tantos manicomios. «¿Quién es el que vence al mundo sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios?» (1 Ioh. 5, 5).

Por ser esta fe en Cristo una vivencia de valor de lo divino, vivencia producida y cimentada por la gracia divina, será, según su estructura íntima, algo que no pertenece a la razón, algo supraconceptual, un misterio. De ahí que a la pregunta ¿por qué crees en Cristo? pueda darse una respuesta tan poco clara y exhaustiva, como la que da el amante al preguntársele por qué ama. Así como éste aducirá una serie de cualidades que nos expliquen el amor que siente por la persona amada, pero en lo más íntimo se ve subyugado no por tales cualidades puestas en plena luz, sino por el valor personal que brilla en todo el conjunto de la persona amada y que él recoge por la invisible corriente de la simpatía, así también al tratarse de mi fe en Cristo no serán de suyo los motivos de credibilidad racionalmente demostrables en la vida del Señor los que me hagan rendir a Cristo, sino que será su infinito *valor personal* que la gracia divina me hace vivir mediante las innumerabres impresiones que me produce la persona histórica del Señor y determinará definitivamente mi voluntad a la obediencia de la fe. Así pues, no podré mostrar mi fe en Cristo, sólo podré vivirla; también la teología católica habla, no de una evidencia de la fe, sino solamente de una evidencia de la credibilidad. Si se me pregunta por qué creo en Cristo, no podré sino recordar las palabras con que el Señor mismo caracterizó la fe de Pedro: «No te ha revelado eso la carne y sangre, sino mi Padre que está en los cielos» (Matth. 16, 17).

¡VEN, ESPÍRITU SANTO!

PENTECOSTÉS, la gran fiesta de la naturaleza. Una vida pletórica en los árboles y arbustos. Un nunca cansarse en el producir y crear. Por la roca desnuda trepa hacia arriba la nueva vida, y en la rama seca apunta un brote. Es una vida de plenitud, un derroche de vida. El que la despertó, no era un espíritu tacaño, no era uno que sólo esparce el contenido de su cuerno de abundancia contando y midiendo cuidadosamente. Derrocha millones y millones de flores y capullos, sin preocuparse si todos van a dar fruto a su tiempo. El derroche de la riqueza, la sinmedida es su medida, un desbordarse que echa espuma. Y de esta sinmedida florece la belleza, la plenitud alegre, el juego brillante y de irisados colores, el entrelazamiento de formas, colores y perfumes.

No hay símbolo más precioso, lenguaje más rico para expresar el misterio de la fiesta del gran *Consolador,* que estos miles de lenguas de la naturaleza que se desborda en la alegría de vivir. Se atribuye al Espíritu Santo precisamente la perfección divina de ser el gran dispensador de la vida, el Espíritu creador, el Espíritu del nuevo principio y de la plenitud desbordada. La Iglesia se fija en este ras-

go creador de su operación, al invocarle en el himno de Vísperas de Pentecostés como Espíritu creador *(creator spiritus);* al alabarle como fuente de vida *(fons vivus)* y como fuego *(ignis),* y al rezar en la liturgia de la Misa: «Les envías tu Espíritu, ellos renacen, y tú renuevas la faz de la tierra».

Este crear, vivificar, abrasar es lo que se atribuye al Espíritu Santo, lo que se le apropia. El lenguaje teológico gusta en designar a Dios Padre como Creador, y San Juan dice del Hijo que por Él «han sido hechas todas las cosas hechas» (Io. 1, 3). En toda acción exterior de Dios obran a la vez tres Personas divinas. Por tener una misma naturaleza, se compenetran, hay mutua inhabitación entre ellas y están tan íntimamente unidas que, si bien distintas, ni en pensamiento es posible separarlas. Por ser un solo Dios Trino, hacen un mismo acto, una misma creación, redención y santificación. Mas como por otra parte tienen la misma naturaleza, no de igual modo, sino de una manera el Padre, «fuente y origen de toda la divinidad», de otra manera el Hijo, engendrado desde la eternidad por el Padre, y de otra manera el Espíritu Santo, que procede de los dos, así también su actividad exterior, con ser idéntica a la divina esencia, sigue la manera peculiar con que cada Persona tiene la divina naturaleza; por tanto, sigue el orden de la vida trinitaria. Lo peculiar, lo propio de cada Persona tiene su puesto también en la actividad exterior de la Trinidad. En ello se funda la teología para apropiar *(appropiatio)* a tal Persona los actos exteriores en que resalta de un modo manifiesto lo que le es propio. Así, apoyándose en la revelación, habla de la creación del Padre y

de la redención del Hijo, no en el sentido de que el Padre haya creado solo y el Hijo redimido solo, sino en el sentido de que en la creación y en la redención, más que en cualquier otra obra divina, se manifiesta precisamente lo personal y propio del Padre y del Hijo, respectivamente.

Así, no es una impropiedad ni es sólo una manera de hablar, si al Espíritu Santo se le atribuye de un modo particular el principio primario, sobreabundante, creador, fecundo, de toda operación extradivina. Porque en esto está su peculiaridad: en que es la *plenitud* desbordada de la vida y del amor divinos. Es aquello delicado, santo, poderoso, que el Padre y el Hijo espiran desde la eternidad, en que se aman mutuamente y, rebasando el propio *Yo* y *Tú* divinos, se dan mutuamente en una infinita plenitud de amor. Si el Hijo es aquel *Tú divino* en que Dios Padre, por un proceso misterioso del propio conocimiento eterno, substancial, engendra, desde toda la eternidad, su imagen, el destello de su propio *Yo*, entonces el Espíritu Santo es aquel *Nosotros* divino en que Padre e Hijo se encuentran en una comunicación de amor infinita, sobreabundante, y se abrazan mutuamente. Es el «abrazo del Padre y del Hijo», el «beso del Padre y del Hijo, el beso más dulce, más secreto» (San Bernardo). Es la «efusión completa de la vida intradivina» (Scheeben). Y por cuanto esta vida en el seno de la divinidad es esencialmente amor y santidad, Él es «la flor y el perfume de santidad del Padre y del Hijo, como es la flor y el punto culminante de su espiritualidad» (Scheeben). Aunque balbuciendo, al querer concebir humanamente la manera en que el Espíritu procede

del Padre y del Hijo, podemos decir: lo sobreabundante, lo pletórico, el amor, la santidad que se desborda, que procede del Padre y se comunica al Verbo divino y brilla con individualidad propia, la plenitud del darse y entregarse, es lo peculiar del Espíritu Santo.

De esta plenitud ha salido la *Creación*. Ciertamente ésta se atribuye al Padre, por cuanto refleja como ninguna otra obra divina lo personal del Padre: ser origen de toda la realidad, de la Trinidad misma. Pero ya que esta misma creación no se funda en una necesidad interior de Dios, sino que es un acto de su amor magnánimo, desbordado, se atribuye al Espíritu. Un Dios que *sólo* sea intelecto, que sólo pueda concebirse y ponerse como «Verbo», no se comprende que quiera crear un mundo distinto de Él. Porque aun el más perfecto de los mundos posibles, por venir de la nada, estaría infinitamente lejos de la perfección de Dios, y por esto no sería ante la divina inteligencia objeto digno de la actividad creadora. De ahí que todos los sistemas filosóficos que definieron a Dios exclusivamente como intelecto absoluto, como puro pensar, se viesen obligados a negar la diferencia sustancial entre Dios y el mundo, y tuviesen que divinizar el mundo y nivelar a Dios con el mundo. Desembocan en una u otra forma al panteísmo. Menos bastaría aún la sola voluntad divina. Como voluntad alógica, ciega, sólo podría ir palpando en las tinieblas y formar un mundo de sinsentidos. El más árido pesimismo sería el término de toda sabiduría. La creación del mundo sólo se concibe si Dios no es un Dios de mero pensar o de mero querer, sino también un

Dios *bondadoso,* que se da con un libre acto de amor. Ya que en el misterio de la Trinidad la bondad desbordada de Dios no solamente es considerada como atributo divino, sino —en el grado superior de su realización— como algo subsistente, como una persona divina, por tal motivo no solamente se concibe que Dios haya querido algo no divino, sino que se manifiesta la razón especial de haber querido crear el mundo. Un amor tan fecundo, que brilla desde la eternidad como Persona en las profundidades de la plenitud de vida divina, es obvio que se desborde por sí mismo del seno de la divinidad para darse a las criaturas. Por esto la Creación no es tan sólo obra del Padre, que como origen de todo ser la saca de la nada, ni es obra del Hijo solo, cuya imagen lleva, sino también obra del Espíritu Santo, porque y en cuanto se debe al amor creador, sobreabundante. De ahí la alusión de profundo sentido que hay en la historia de la Creación: «Y el Espíritu de Dios se movía sobre las aguas» (Gen. I, 2). Por la misma razón la Misa de Pentecostés empieza con las palabras de la Sabiduría (I, 7): «El Espíritu del Señor llena el mundo universo». Y por esto también en la misma fiesta los salmos celebran con exaltación gozosa precisamente el poder creador de Dios:

Señor Dios mío, tú te has engrandecido mucho
  en gran manera.
Revestido te has de gloria y majestad:
  Cubierto estás de luz, como de un ropaje.
Extendiste los cielos como un pabellón y cubriste
  de aguas la parte superior de ellos.
Tú haces de las nubes carroza:
  corres sobre las alas de los vientos.

Doquiera que dirijamos la mirada cuando lozana se despliega la primavera, en la floreciente umbela de las flores a la vera del camino, en el feliz gorjeo de los pájaros y en los brillantes ojos de los niños nos saluda el Espíritu Santo y su amor generosísimo.

Más íntimo es aún —lo más íntimo que podemos tener en la tierra— aquel otro saludo del Espíritu Santo, cuyo murmullo nos llega desde el reino de lo *sobrenatural.* ¡Lo sobrenatural! ¿Quién ha podido abarcar jamás la riqueza de la plenitud divina, la profundidad del amor divino comunicándose a sí mismo, que se encierran en lo sobrenatural? Redimidos del demonio, del pecado, de la muerte y de la miseria por Aquel que se dio en rescate por los muchos. Por tanto, no hay ya proscripción, fatalidad de mal, maldición de culpa. Pero tal redención aún no lo dice todo. Porque ésta podría también concebirse si el hombre caído se restituyera a su propia naturaleza buena, a su verdadero objetivo y destino. Entonces el redimido sería un hombre que de nuevo tendría el camino libre para amar y servir a Dios con las fuerzas de su *naturaleza.* Sería un hombre que se daría a Dios, pero no todavía un hombre *a quien se entregaría el mismo Dios.* Orden *sobrenatural* significa que yo soy partícipe de la divina naturaleza (cf. 2 Petr. 1, 4). Sobre todas las exigencias y fuerzas de nuestro ser creado, somos divinizados, somos de la raza de Dios, somos sus hijos, los que claman «Abba, Padre». Esto es el amor sin límites, esto es la plenitud, esto es el *Espíritu Santo.* Por cierto, el que de una vez para siempre unió la naturaleza humana con la divina

fue el *Hijo*. Entregándose a sí mismo a la muerte, nos hizo participar de la vida que Él, en un nacimiento eterno, recibe del Padre. Sí, es el Hijo quien nos lleva a la bienaventuranza. Pero el que esto fuese *posible*, y el que esto se hiciese en una *medida tan asombrosa*, el que el Dios infinito entrase en el tiempo finito, tomando forma de hombre, aún más forma de pecado, el que el Verbo encarnado lo sacrificase todo a sus hermanos, aun su misma vida, esto ha de atribuirse al Espíritu Santo. Él, alianza personal de amor entre Padre e Hijo, es la verdadera fuente de que se desborda el amor de Dios para pasar a los hombres. «La comunicación de la naturaleza divina del Padre al Hijo por vía de generación tan sólo puede hallar su camino a la criatura con la comunicación ulterior del Espíritu Santo por vía de amor. Así aparece el Espíritu Santo como resultado de la unidad del Padre y del Hijo, y como mediador de la unidad —calcada sobre esta relación —entre Dios y la criatura» (Scheeben). La obra salvadora de Jesús y la elevación del nuevo hombre al plano sobrenatural mediante la misma, tienen sus más profundas y delicadas raíces en el misterio de amor del Espíritu Santo. Y por esto nadie puede decir «Señor Jesús» sino por el Espíritu Santo.

Con fino acierto destacan los Evangelistas aquellos puntos de la vida de Jesús en que la efusión de amor del Espíritu Santo se hace patente: la Encarnación (Luc. 1, 35; Matth. 1, 20), la consagración mesiánica (Luc. 3, 21), el ayuno, la lucha y la victoria en el desierto (Luc. 4, 1), las obras potentes contra lo diabólico (Matth. 12, 28). Todos ellos

dan testimonio del Espíritu Santo. Y el mismo Jesús explica el misterio de su humanidad con la promesa de Isaías (61, 1): «El Espíritu del Señor reposó sobre mí: por lo cual me ha consagrado con unción» (Luc. 4, 18). La vida humana brilla en la pompa de luces del Espíritu Santo. En toda la actividad de Cristo se siente el aletazo de la santa paloma. Y, con todo, la *plenitud* de amor del Espíritu Santo no queda aún revelada en esta su actividad. Uno de los misterios más profundos del consejo divino es que, si bien fue Jesús —el hombre hipostáticamente unido a Dios— quien entregó su cuerpo inocente por los hermanos en un libre acto de amor, y así canceló para siempre la cédula del decreto firmado contra los hombres que los separaba de Dios, y fue el Unigénito del Padre quien en el ropaje de sacrificio, en su humanidad, creó y asentó los fundamentos objetivos de nuestra salvación, sin embargo, la *realización subjetiva* de la misma, el llenar realmente a cada hombre de la nueva vida, depende de la irrupción de una realidad nueva, sobrenatural, de la *efusión del Espíritu Santo.* «Yo voy a enviaros al que mi Padre os ha prometido; entretanto permaneced en la ciudad hasta que seáis revestidos de la fortaleza de lo alto» (Luc. 24, 49). «Yo rogaré al Padre, y os dará otro Consolador, para que esté entre vosotros eternamente» (Io. 14, 16). De modo que Jesús no nos dio aún toda la plenitud. Con la manifestación del Señor se prepara y empieza a construirse la nueva vida, mas no queda terminada aún. La perfección completa la trae el Consolador, el Espíritu Santo. Este Espíritu no es un espíritu extraño a Jesús, y mucho me-

nos enemistoso. Es el Espíritu de Jesús. «Recibirá de lo mío, y os lo anunciará» (Io. 16, 14). Es el Espíritu que proseguirá la obra de Jesús y la introducirá en el mundo.

En este punto se revela con mayor luz que en cualquier otro cómo la obra de la Redención se halla entrelazada con la vida *trinitaria* del Dios Uno. Así como el Dios Uno no existe como Padre e Hijo solos, sino, por su misma esencia, como Padre, y Espíritu, y así como es el *Espíritu* el que cierra el infinito círculo del amor divino y termina la vida divina en toda su plenitud, de un modo análogo la obra divina de la Redención no ha de atribuirse al Padre y al Hijo, sino también al Espíritu Santo, y es el *Espíritu* el que le da la consumación plena. *En su operación culminan la redención y el cristianismo;* y de tal modo, que sin el Espíritu Santo y sin su plenitud no habría cristianismo completo. Esta plenitud de espíritu es de tanto relieve y de tanto peso para el cristianismo, que los profetas de la Antigua Alianza vieron precisamente en ella lo *nuevo* de la época mesiánica y anunciaron su llegada. «Y después de esto sucederá que derramaré yo mi espíritu sobre toda clase de hombres; y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas... Y también sobre mis siervos y siervas derramaré en aquellos días mi espíritu» (Joel 2, 28 y ss.; cf. Ez. 36, 25 y ss.; Is. 44, 3 y ss.). Los primeros cristianos tenían conciencia cabal de que con la época mesiánica se mostró la plenitud del Espíritu. No fue sólo Pedro quien se refirió explícitamente en su discurso de Pentecostés a la profecía de Joel (Ac. 2, 16). Ellos se con-

sideraban «vivificados por el Espíritu» (cf. Gal. 5, 25; 1 Cor. 2, 15; 3, 1), hombres que están bajo la «ley del espíritu» (Rom. 8, 2), que llevan «el sello del Espíritu» (Eph. 1, 13). Para San Pablo, el «Espíritu» es precisamente lo distintivo del cristiano (Gal. 3, 1 y ss.; 2 Cor. 11, 4). Según San Juan (1 Io. 4, 13), conocemos si «vivimos en Dios y Él en nosotros» por cuanto «nos ha comunicado su Espíritu». Esta plenitud de espíritu es sentida tan vivamente, que toda la sabiduría meramente humana y todas las autoridades y medidas puramente humanas se abaten delante de ella. «El hombre espiritual discierne de todo; y nadie puede a él discernirle» (1 Cor. 2, 15). De ahí brota la alegre confianza en la redención: «El mismo Espíritu está dando testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios» (Rom. 8, 16). Él sirve de arras, que están puestas en nuestros corazones (2 Cor. 1, 22). En Él se fundan además la firme seguridad de la palabra (παρρησία, Act. 2, 29; 4, 13 y 31; 28, 31), el ánimo alegre para el sacrificio (Act. 4, 41; 2 Cor. 4, 8 y ss.) y la entrega amorosa de unos por los otros (Act. 4, 32 y ss.). Tan pletórico es este «Espíritu», que se traduce en las más diversas gracias sobrenaturales, que se otorgan «a cada uno de nosotros a medida de la donación de Cristo» (Eph. 4, 7), y se manifiestan no en último término en el «don de lenguas», es decir, en la oración extática, en la «profecía», o sea en el don de la conversación edificante, como también en el obrar milagros. Los pasajes de los Hechos de los Apóstoles en que el autor usa la expresión «nosotros» rebosan con esta alegría entusiasta del Espíritu. Van y vienen figuras proféticas como Agabo,

las cuatro hijas profetisas de Felipe el Evangelista, discípulos que profetizan en Tiro. Con todo, la Iglesia primitiva tiene plena conciencia de no poseer otro espíritu sino el de Jesús (cf. 1 Io. 4, 2; 1 Cor. 12, 3), la «mente de Cristo» (cf. 1 Cor. 2, 16; 2, 2; 14, 37). Y se tenía gran cuidado de que las revelaciones del Espíritu fuesen examinadas en su contenido (1 Thess. 5, 21), y de que todo se hiciera con decoro y orden (1 Cor. 14, 40). Mas se procuraba también «apagar el Espíritu» (1 Thess. 5, 19). «Codiciad el don de la profecía; y no estorbéis el de hablar lenguas» (1 Cor. 14, 39). «Yo, sí, deseo que todos vosotros tengáis el don de lenguas: pero mucho más que tengáis el de profecía» (1 Cor. 14, 5). En esta plenitud de espíritu se veían precisamente «los efectos sensibles del espíritu de la virtud» (1 Cor. 2, 4). Así, el entusiasmo de un contacto inmediato con el Espíritu dio su cuño peculiar al joven cristianismo. El Espíritu estaba realmente «derramado sobre todos los hombres».

Se comprende que esta vida pletórica en el Espíritu y por el Espíritu, esta alta tensión de las fuerzas espirituales, no podían ser un estado permanente. Este desbordamiento de espíritu era un síntoma de la juventud de la Iglesia. Estaba en consonancia con la impresión enorme, subyugadora, que produjo lo completamente nuevo, lo sobrenatural, lo divino, suscitado por los testigos de Pascua, por su misma persona, por su actividad y por el milagro de Pentecostés en los ánimos ya preparados, gracias al desarrollo espiritual de la tardía antigüedad. Era como un cálido viento de primavera, que pasa por encima de la gleba, henchida de gérmenes y

sedienta de vida. A ello se añadía la fe asaz general en el próximo retorno de Cristo, en el «poco después» que faltaba aún para la venida del Hijo del hombre. Esta fe daba a la plenitud de espíritu su carácter tempestuoso, apremiante, extático.

A medida que pasaba el tiempo y se alejaban los acontecimientos de Pascua y Pentecostés, cuanto más convivía el cristianismo con el mundo y más se debilitaba la fe en el próximo advenimiento del Señor, iba menguando también la fuerza primitiva del desbordamiento de espíritu. No tenía ya puesto en el plan de Dios. Porque su fin, el de imponer al joven cristianismo, como fuerza divina, en contra del medio ambiente pagano, ya estaba logrado. Por esto se perdió el entusiasmo —aun allí donde más tarde flameó a ratos, como un fenómeno de masa, por ejemplo, en el círculo de Montano— al ponerse en contacto con las realidades de la Iglesia y de su vida, que seguía su curso. Llegó a trocarse en secta.

Por muy profundamente grabado que estuviese en el primitivo entusiasmo cristiano el sello de la época contemporánea, sin embargo, el meollo esencial —la fe alegre en el Espíritu Santo, en sus dones y en la vida llena de espíritu— se conservó en el cristianismo. Es lo que le dio también más tarde su contenido nuevo, propio. *El cristianismo, después, como antes, es esencialmente efusión de Espíritu, es esencialmente milagro de Pentecostés.* Y donde no se ve esta efusión de Espíritu, por allí no ha pasado el «Consolador». Allí puede haber hombres que creen en el Padre y que debido a un ingenuo egocentrismo están persuadidos de practi-

car el «cristianismo» cuando van a mendigar dones de este Padre. Puede haber también hombres que creen en el «Verbo» y en el sentido de todas las cosas que en Él se revela, y que van modelando su vida con fidelidad trabajosa según este sentido más elevado. Son los hombres de la seriedad moral y del deber arduo. *Mas no son los hombres del Espíritu Santo,* del desbordamiento amoroso; no son los hombres de ojos brillantes. Pentecostés no ha llegado todavía para ellos.

¿Cómo ha de venir para ellos Pentecostés? O, más profundamente: ¿Cómo se revela el Espíritu Santo *todavía hoy* en el hombre?

Así como en la primera mañana de la creación, cuando se movía sobre las aguas, y como el día de la segunda creación, cuando llamó a la vida el cosmos de los nuevos hombres, la Iglesia de Cristo, así como en la creación, al desbordarse su amor generoso, sembró en la tierra muerta las riquezas de la vida natural, y como el día de Pentecostés, en un bramar impetuoso, sacudió las almas y en forma de lenguas de fuego despertó el ardor de nuevos sentimientos y de nuevas palabras, así sigue obrando aún hoy en la Iglesia como creador del «hombre nuevo» (cf. 2 Cor. 5, 17), como principio del «nuevo nacimiento» (Io. 3, 5), o, para hablar con Jesús, como el santo «manantial de agua que manará hasta la vida eterna» (Io. 4, 14).

Obra mediante su *gracia.* ¿Qué es la gracia? En substancia es un brotar y desbordarse del amor de Dios en mí, es el soplo del Espíritu Santo en mi alma, soplo de amor. El hálito de amor del Espíritu Santo penetra en el espíritu humano, y no so-

lamente en la contextura de los actos del pensar y del querer, sino más profundamente, hasta llegar a aquel punto en que mi *yo*, pura unidad, todavía sin elementos diferenciales, no es más que individualidad. Penetra hasta la substancia de mi alma, entra en las más íntimas profundidades del ser. Y es en estas profundidades, en este principio del ser humano, que el Espíritu invita y llama al hombre, y le impulsa y le atrae a Dios. La gracia es un apremio de amor divino que empieza en las capas subconscientes del alma humana despertando allí sentimientos, barruntos que ponen enfermo el corazón de pura nostalgia de Dios. Estos sentimientos suben más y más a la luz clara de la conciencia y se transforman allí, siempre bajo la operación del Espíritu Santo, en necesidades, exigencias, discernimientos claros. El Espíritu Santo «está a la puerta y llama». Mas no hunde la puerta. La gracia nunca fuerza la voluntad libre del hombre, ya que esencialmente es una solicitación de amor divino. Y donde hay amor, allí se convence, no se violenta. Nada obra más íntima, casta y delicadamente que este apremiante amor divino. El *pensar*, penetrado de él, no se desviará de su curso lógico. Es un pensar sano. Y, a pesar de todo, está dotado —porque le impulsa el amor divino— de un sentido más profundo, de un discernimiento más agudo y de una capacidad más amplia para captar el aspecto interior de lo real —aquel fondo en que la substancia de las cosas lleva la huella del dedo de Dios—, hasta para abarcar aun aquellas razones últimas en que se funda todo lo real y sin las cuales se trueca en fantasma atormentador. La gracia abre

los ojos. En la naturaleza y en el orden sobrenatural descubre capas de realidad que quedan ocultas a quien rechaza conscientemente las llamadas de la gracia. Cuando Fr. Hetsch, médico educado en el protestantismo, encontró por el camino de Schönenberg, junto a Ellwangen, una medalla perdida por unos romeros, vio brillar en esta modesta medalla todo el maravilloso edificio de la teología católica, como iluminado por una luz de encantamiento. Y la imagen vislumbrada no le soltó hasta convertirse él al catolicismo y hacerse sacerdote. Además, porque la gracia de la fe coge al hombre en las raíces vitales, en las profundidades de su ser espiritual, por esto llena el pensar humano del calor y ardor de lo *vivido*. Afianza el juicio de credibilidad con las mil y mil satisfacciones que experimentó el alma al corresponder al llamamiento amoroso de la gracia. Únicamente la gracia puede crear convicciones tan profundas. Todas las otras influencias —como el ascendiente de los padres, de los maestros, de los sacerdotes, de la Iglesia— sólo pueden tener en cuenta lo generalmente humano, y en lo personal no pueden llegar más allá de lo visible, de lo que se traduce al exterior. Sólo rozan la superficie del ser humano; no penetran hasta aquella última peculiaridad en que cada hombre vive de lleno la idea individual eterna, expresada en su persona. Únicamente el *Creator Spiritus*, el Creador del alma individual, puede tocar inmediatamente esas realidades que existen sólo «una vez» en los complejos espirituales y procesos espirituales, y de esta suerte crear un conocimiento de fe que, brotando interior y orgánicamente de la peculiaridad del *yo*, se afian-

za en toda la postura espiritual del creyente. Hay algo más, algo importante: el nuevo conocimiento —lleno de gracia—, aunque no descubra nuevas verdades, está en cierto modo empalmado con *la manera divina* de conocer. «En la fe humana (natural) no nos acercamos a la Divinidad, no subimos a ella. Tan sólo reconocemos cuánto se eleva su conocimiento sobre el nuestro. Mas por la fe divina, sobrenatural, somos precisamente levantados a su altura, para ser partícipes de la misma. Por aquélla oímos la voz de quien nos manda, por ésta somos introducidos como amigos de Dios en la luz de nuestro Señor... *Por ende, la luz de la fe es una gracia por la cual Dios se revela inmediatamente en el alma como aquel que le habla*» (Scheeben). Esto es la «revelación interior», la «iluminación del corazón», de la cual sabían decir tantas y tan delicadas cosas los antiguos teólogos. Ella se funda en la revelación exterior y en su anuncio hecho por la Iglesia, ya que los presupone. Pero es el resultado más alto de los mismos, su punto culminante, por cuanto en ella se abre camino la más alta personificación posible del mundo de la fe, descubierto en la revelación exterior. En esto piensa San Juan al escribir en su primera Carta (2, 27): «Mantened en vosotros la unción que de Él recibisteis. Con eso no tenéis necesidad que nadie os enseñe: sino que conforme a lo que la unción del Señor os enseña en todas las cosas, así es verdad, y no mentira.»

Por tanto, la fe del cristiano es en realidad —si por otra parte es sobrenatural, divina— un «efecto sensible del espíritu y de la virtud» del Espíritu Santo. No somos nosotros que creemos, sino que

el Espíritu Santo nos hace creyentes. La fe es un vivir continuamente el milagro de Pentecostés; en esencia no difiere de la fe de Pentecostés.

Del Pentecostés de la nueva fe brota el Pentecostés del *nuevo hombre;* de aquel misterio brota este milagro. En cuanto el Espíritu Santo ha abierto con apremio de amor los ojos del alma a Dios y su verdad, esta verdad relampaguea como una luz vivísima, abrasadora en la obscuridad confusa de nuestro ser natural. Entonces nota el hombre la enorme distancia entre lo que es él y lo que debería ser. Se asusta, se estremece, huye. Pero, doquiera que huya, el apremio amoroso del Espíritu Santo le persigue, penetrando hasta en los rincones más recónditos del alma. Discernimientos siempre nuevos surgen en él, por más que le atormente la nueva luz. Nuevas nostalgias de Dios, nuevos impulsos hacia el bien brotan siempre en él, por mucho que se rebele contra el aguijón. Se entabla una lucha entre la gracia y la libertad, entre el amor nuevo y el antiguo, entre el espíritu y la carne, entre Dios y el hombre, una lucha tan tremenda, tan emocionante y con todo tan asombrosamente sublime, que «sirve de gozo a los ángeles del cielo» el poder ser sus testigos. La fina pluma de Agustín nos la ha descrito con clásico relieve. La lucha fluctúa. Son casi insondables los calabozos a que huye el hombre animal ante la luz apremiante; son casi innumerables los perros que ladran en los sótanos. Y donde las profundidades de lo animal parecen agotarse, allí abre sus fauces el abismo de lo diabólico. Allí lanza el «Príncipe del mundo» sus saetas venenosas al alma del luchador cansado. Así

puede suceder que el hombre sucumba, que «el espíritu impuro» tome posesión de su casa, y hasta llame a otros espíritus, «peores que él» (Matth. 12, 45), con que «viene a ser el postrer estado de aquel hombre más lastimoso que el primero». Mas donde esto sucede, allí no es el Espíritu Santo quien fracasa. Allí fracasa únicamente la voluntad humana. ¿Por qué fracasa? ¿Quién puede penetrarlo? Los teólogos hablan de un «misterio de la iniquidad» y cavilan mucho sobre las profundidades insondables de la elección de la divina gracia. Pero, por muy entretejido que esté el querer humano con la voluntad salvadora de Dios, el hombre no puede disimularse a sí mismo que al pecar fue su propia voluntad, su libre decisión que le movía. El hombre fracasó allí donde había de ser «él mismo», y donde no tiene acceso ningún demonio, y donde la misma gracia se para respetuosamente... : en el santuario de su ser, en el fondo de su personalidad. Lo trágico del Espíritu Santo, divino, es que este *hombre interior,* aunque circuido de luz divina, pueda sustraerse a su resplandor. Mas si el hombre se abre, si despeja y tiene abiertas siquiera las más pequeñas y leves hendiduras y grietas de su ser para que penetre la luz de la gracia, entonces queda ésta vencedora. Oleadas siempre nuevas parten del corazón de Dios. El hombre antiguo se encoge y teme cada vez más. El miedo le estremece, el arrepentimiento le muele. Hasta en las últimas fibras de su ser palpita el sentimiento de su ilimitada debilidad. Y no puede sino clamar : ¡ Señor, ayúdame, que perezco ! Pero mientras así clama, la esperanza entra despacio, a tientas, con amplio impulso, en su alma.

Viene el «Consolador», el «dulce huésped del alma». Siempre viene cuando el alma, desprovista de todo consuelo humano, se queja solitaria en el desierto, y cuando más duro es el silencio en torno suyo. Entonces —al suave murmullo del Consolador— se atreve el hombre a esperar que Dios despertará de nuevo su esqueleto descarnado. «Ven tú, oh espíritu, de las cuatro partes de mundo, y sopla sobre estos muertos, para que resuciten» (Ez. 37, 9). Sólo cuando el hombre ha experimentado hasta el extremo su propia impotencia, y clama del fondo de su alma: «Señor, apresúrate a ayudarme», está preparado para lo celestial, para aquello que Jesús llama un «renacer» un nacer «en Dios».

En el sacramento del Bautismo o en el de la Penitencia se realiza esta regeneración. Algo completamente nuevo, algo que de ningún modo puede ponerse como eslabón en la cadena de causalidades naturales, entra en el alma: *la gracia santificante*. Es gracia, la más pura, completamente inmerecida, y excede los límites de la naturaleza; es un brotar de vida divina y de amor divino. El Espíritu Santo, el desbordamiento personal del amor divino, el gran Consolador está aquí. Tan sólo en la manifestación suprema del amor divino, cuando el «Verbo» bajó a la miseria de la humanidad y asumió carne mortal, fue todavía más eficaz, más emocionante, más arrebatadora la operación del Espíritu. La sinmedida del amor divino atrae de tal suerte el alma a la vida divina, que la satura de nuevas fuerzas, y lo viejo, lo terreno del alma se desvanece, y brota en ella una forma nueva, supraterrena, divina. El alma siente un hálito peculiar de espiritualidad, de recogimien-

to, algo que levanta su ser por encima del ser creado, algo que ni siquiera se halla en la naturaleza del serafín más encumbrado, sino únicamente en el mismo Dios. Precisamente por esto habla San Pedro de una «participación de la divina naturaleza» (2 Petr. 1, 4). Aquí se obra una divinización, no por la naturaleza, sino por la gracia, y no de un modo insoluble como en el Unigénito; pero, a pesar de todo, es una manifestación verdadera, real, de Dios en el hombre. Dios se manifiesta aquí no sólo en símbolos extraordinarios como en la creación, sino en una entrega inmediata de sí mismo. Tan íntima es esta teofanía, que el agraciado no vive ya en su propio espíritu, sino en el espíritu del Hijo, «el cual clama: Abba, Padre» (Gal. 4, 6), y toda la Trinidad toma morada en él como en un templo.

El cristiano en estado de gracia, ¡un templo del Espíritu Santo, un cielo sobre la tierra, un misterio! ¡Un misterio lleno de profundo silencio, lleno de devota calma! Y, a pesar de todo, un misterio que, a semejanza de la fuente escondida en las montañas, hace brotar *vida* lozana y cubre de brillante pompa primaveral el alma. Se despierta un nuevo hombre. «Acabóse lo que era viejo: y todo viene a ser nuevo.» Se transforma por completo toda la personalidad. Su centro de gravedad no es ya el *yo* antiguo, atado a la tierra, sino el *yo* nuevo, atado a Dios en el Espíritu Santo. Como de los Apóstoles en el día de Pentecostés, apoderóse del hombre una nueva fuerza, un nuevo eros, una nueva y grande voluntad. Y no brota de nosotros mismos. No estaba todavía en nuestras súplicas y oraciones, en nuestra penitencia y ascetismo. Viene de lo alto, como el viento impetuoso de Pente-

costés, y rompe todo lo quebradizo, «para que se reconozca la grandeza del poder de Dios» en los «vasos de barro frágil» (cf. 2 Cor. 4, 7). Se cumple la palabra del Profeta: «Os daré un nuevo corazón, y pondré en medio de vosotros un nuevo espíritu, y quitaré de vuestro cuerpo el corazón de piedra y os daré un corazón de carne» (Ez. 36, 26).

Este *nuevo corazón* es el «efecto visible del espíritu y de la fuerza» para el cristianismo. En él se revela éste de continuo como religión de la nueva vida, como fuerza de Dios que penetra en el mundo del tiempo y del espacio, y lo transforma. Todos los milagros, visiones y profecías, todo cuanto obra de extraordinario el Espíritu de Pentecostés en los creyentes, todos los sacramentos y sacramentales reciben de Él su última y más alta credibilidad. Por encima de todos los milagros y señales de la gracia está este milagro del Espíritu Santo: el hombre nuevo, nacido de Dios. Donde no se ve esta nueva especie de hombres, pierden los mismos milagros y los sacramentos su fuerza convincente. Una comunidad en que hubiese abundancia de milagros y de sacramentos, pero se viese poco o nada el nuevo hombre, se asemejaría a un trigal con espigas vacías. No sería una comunidad del Espíritu Santo.

¿Cómo *se revela* el nuevo hombre? La Buena Nueva del hombre nuevo es ésta: «*La caridad de Dios* ha sido derramada en vuestros corazones por medio del Espíritu Santo, que se nos ha dado.» Éste es el nuevo cántico: «¿Quién, pues, podrá separarnos del amor de Cristo? ¿la tribulación? ¿o la angustia? ¿o el hambre? ¿o la persecución? ¿o el cuchillo?» (Rom. 8, 35). ¿No ha sido cantado por millares de

hombres en todos los siglos? ¡Vosotros, flores y estrellas, vosotros, hombres y animales, vosotras, alegrías y penas!, os veo ahora con nuevos ojos, os amo con nuevo corazón. Sea como fuere, suceda lo que sucediere: Dios es caridad. Éste es el misterio de todo ser de Dios y del mundo, de Cristo y de la Iglesia, el misterio de toda vida y de toda muerte: el amor del Espíritu Santo, el amor que descansa solamente en sí mismo, el amor creador, el primero, el que es Dios. Ahora veo cuán profunda es la palabra de la Escritura: «En esto consiste su caridad: que no es porque nosotros hayamos amado a Dios, sino que Él nos amó primero a nosotros, y envió a su Hijo a ser víctima de propiciación por nuestros pecados» (1 Io. 4, 10).

Y con este fuego de Pentecostés, con este fuego del puro amor divino, echa llamaradas el nuevo *amor al hombre*. Porque, «queridos, si así nos amó Dios, también nosotros debemos amarnos unos a otros» (1 Io. 4, 11). «Ya no hay distinción de judío, ni griego; ni de siervo, ni libre; ni tampoco de hombre, ni mujer. Porque todos vosotros sois una cosa en Jesucristo» (Gal. 3, 28). Todas las barreras nacionales, culturales, sociales se rompen delante de este amor. Y tiene camino abierto todo amor que se entrega, que ayuda. Porque «¿cómo es posible que resida la caridad de Dios en quien tiene bienes de este mundo y viendo a su hermano en necesidad cierra las entrañas para no compadecerse de él?» (1 Io. 3, 17). La Iglesia, la diócesis, la parroquia es esencialmente comunidad de Pentecostés, alianza de amor, la unidad de hombres que se aman. Y donde este amor no es vivo, allí se ha apagado el fuego

de Pentecostés. Allí hay todavía «formas de piedad», como las llama Agustín: Iglesia, sacerdote, sacramento; mas se ha perdido su *fuerza* de fecundidad.

Ningún pecado, ningún vicio, es, *según su esencia, tan contrario* a la vida de la Iglesia, y ninguno influye de un modo tan destructor en su fecundidad y fuerza de expansión, como el vicio del desamor. ¿No ha echado ya su raigambre acá y acullá? ¿No nos espantan dentro de la misma Iglesia largos trechos que parecen desiertos áridos, desolados, porque el Espíritu Santo, el Espíritu del recogimiento y del amor ha venido a ser para tantos un «Dios desconocido»? «¡Ved cómo se aman unos a otros!» Esta palabra, suprema alabanza un día del espíritu cristiano, ¿no suena ahora para muchos como una befa mordaz? Y, con todo, ¡no hay otra cosa que nos distinga como discípulos de Jesús, sino el amor! Él es la mejor, aún más la única y decisiva prueba —entendiéndolo bien— «del espíritu y de la fuerza» que hay en nuestra Iglesia. Ningún medio, buscado con artificio, de la cura de almas puede substituirlo. No basta la penetración de los teólogos, ni la ciencia cristiana, porque «cuando yo hablare todas las lenguas de los hombres y el lenguaje de los ángeles, si no tuviere caridad, vengo a ser como un metal que suena, o campana que retiñe». Ni bastan visiones y éxtasis, porque «cuando tuviere el don de profecía, y penetrase todos los misterios, y poseyese todas las ciencias, no teniendo caridad, soy un nada.» Tampoco basta el ardor de una fe firme, aunque brille asombrosamente en congresos católicos y organizaciones religiosas. Aunque fuera «una fe que traslada montañas», nada sería sin la caridad. Ni siquiera aquello que un juicio

superficial llamaría de buen grado «caridad», ni siquiera las obras «caritativas» de entrega heroica, son suficientes. «Cuando yo distribuyese todos mis bienes para sustento de los pobres, y cuando entregara mi cuerpo a las llamas, si la caridad me falta, todo lo dicho no me sirve de nada» (1 Cor. 13 y ss.). Todas las asociaciones, esfuerzos, ligas, que sirven al bienestar público, cualquiera sea su envergadura y por grande que sea su capacidad, han perdido su fuerza si el pastor y la grey han perdido lo único necesario, lo sencillamente imprescindible, el fuego de Pentecostés, el puro y fuerte amor al hombre.

«La caridad es sufrida, es dulce y bienhechora; la caridad no tiene envidia, no obra precipitada ni temerariamente, no se ensoberbece, no es ambiciosa, no busca sus intereses, no se irrita, no piensa mal, no se huelga de la injusticia, complácese, sí, en la verdad; a todo se acomoda, lo cree todo, todo lo espera y lo soporta todo» (1 Cor. 13, 4 y ss.).

«Los frutos del Espíritu son: caridad, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, longanimidad, mansedumbre, fe, modestia, continencia, castidad» (Gal. 5, 22 y ss.).

¡Oh qué aspecto espléndido, atractivo, gozoso, ofrecería la viña del Señor, si todos los sarmientos dieran este noble fruto del espíritu! Si todos aquellos que van en busca de nuestra Iglesia no tuvieran que bucear fatigosamente en libros y obras, sino que les bastase preguntar: ¿dónde están los nuevos hombres? ¿los hombres del nuevo amor?

¡Ven, Espíritu Santo, llena los corazones de tus creyentes y enciende en ellos el fuego de tu amor!

ANUNCIACIÓN
(Sermón mariano)

La fe católica tiene un ambiente de intimidad y de calor porque confiesa no solamente a un Padre celestial, sino también a una *Madre.* No hay en la tierra palabra tan llena de delicadeza y dulzura como el nombre de madre. Al pensar en el Padre celestial, nos estremecemos ante su omnipotencia, su justicia y santidad. Al pensar en Cristo, sabemos que no solamente es nuestro Redentor, sino también nuestro Juez. Mas, al pensar en María, no hay en este recuerdo más que amor, cordialidad y ternura maternal. Y nos sentimos tan amparados bajo el manto de María como el niño que temiendo de un perro que ladra furioso, se refugia bajo el delantal de su madre.

Así María, nuestra Madre celestial, ocupa un puesto privilegiado en nuestra vida religiosa. Mas, por mucho que conozcamos su ternura maternal en general, algo se nos escapa de su modo particular de ser, de su semblanza espiritual, de lo que la hace tan grande y santa que llegó a ser Madre de Dios. Hoy indagaremos lo peculiar que hay en María. Trazaremos su imagen, no como la pinta una fantasía ávida de milagros, sino tal como la dejó consignada el Es-

píritu Santo en el Evangelio según San Lucas. Copiaremos la imagen de María presentada por este Evangelista.

Cosa significativa: María entra en la historia precisamente en el momento en que fue llamada a ser Madre de Dios. Su semblanza espiritual aparece ante nosotros y se nos hace asequible en el momento en que ella se ve circundada con la radiante corona de la complacencia y gracia divinas. Es el momento sublime en que el ángel del Señor se acerca a ella y le transmite la buena nueva: «Dios te salve, oh llena de gracia; el Señor es contigo.» Ya este mismo saludo del ángel arroja una luz clarísima sobre todo el pasado de María. ¡Cuán pura y casta había de ser, qué espíritu de abnegación y de amor había de tener respecto a Dios y respecto a los hombres para que el Todosanto mismo le extendiese un certificado de conducta como no lo oyó jamás de boca de un ángel un ser humano! Si María estaba «llena de gracia», nada podía haber en ella que correspondiese a la gracia, que no hubiese sido saturado de amor de Dios. Con justo título, la Iglesia deduce de esta frase angélica que María había de ser pura, completamente pura, radicalmente pura desde el principio, que debió entrar en la vida como Inmaculada, sin la mancha del pecado original. A ella, y solamente a ella, pueden aplicarse las palabras del Cantar de Cantares: «Toda tú eres hermosa, oh amiga mía, no hay defecto alguno en ti.» «Dios te salve, oh llena de gracia.»

¿Cómo *reacciona* María ante este saludo angélico? Estudiémoslo y veremos a plena luz la bellí-

sima imagen. La primera impresión que las palabras del ángel le producen es de estremecimiento, de temor y espanto. «Al oir tales palabras, la Virgen se turbó, y púsose a considerar qué significaría tal salutación.» Lo que turbó a María no fue la aparición del ángel —al que contemplaba extática—, sino lo que el ángel le dijo. Era demasiado delicada, sensible, modesta y humilde para no sentir una inquietud íntima al escuchar las frases angélicas. ¿Cómo podía el ángel decir de ella cosas tan altas; de ella, que no era más que una doncella pobre y sencilla? ¿Será en realidad un ángel quien le habla? Quizá sea una simple ilusión o hasta una sugestión diabólica. De esta turbación dolorosa viene a librarla la frase del ángel: «¡Oh, María, no temas!, porque has hallado gracia en los ojos de Dios; sábete que has de concebir en tu seno, parirás un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús. Éste será grande, y será llamado Hijo del Altísimo.» Enérgicas y potentes, con sonoridad metálica, como un nuevo Evangelio, llegan las palabras a María, y arrancándola de sus preocupaciones, la transportan a unas alturas donde todo es luz y pureza en torno suyo, donde brilla la verdad, la claridad de Dios, donde se desvanece todo temor de que se trate de una aparición diabólica. María sabe ya que es llamada a ser *Madre del Mesías*. Y, siendo José su desposado, no podía ella pensar otra cosa sino que José había de ser el padre del futuro Mesías. Mas el ángel, al referirse al advenimiento del Mesías, ¿no habló como de un acontecimiento inminente o que por lo menos había de realizarse dentro de muy breve tiempo? Según el lenguaje judío, María no podía entender en otro sen-

tido las palabras del ángel (1). Una profunda emoción apoderóse de ella, porque no estaba aún casada con José, sino sólo desposada (2). Era ella virgen intacta. Por esto se sintió impulsada a proponer esta cuestión : «¿Cómo ha de ser eso? Pues no conozco... varón alguno.» En el lenguaje de María estas palabras significaban : «Siendo así que no tengo relaciones sexuales con ningún hombre.» Esta cuestión brotaba, por una parte, de su fe firme en la promesa del ángel, y por la otra, surgía del apremio de su corazón virginal. Y fue una pregunta de importancia trascendental, decisiva para el destino de toda la humanidad, fundamental para todo el cristianismo. Parece que el universo debió de retener un momento su respiración para escuchar con suprema tensión la respuesta del ángel. Y el ángel dijo : «El Espíritu

---

(1) En hebreo y en el dialecto arameo de María, el futuro *Ecce concipies* es el llamado «futurum instans», es decir, indica un acontecimiento que debe realizarse inmediatamente. Así, las palabras del ángel en Luc. 1, 20; *Et ecce eris tacens,* indican la mudez inmediata de Zacarías.

(2) Expuso sustancialmente la misma opinión Donatus Haugg — siguiendo al Cardenal Cayetano († 1534) y razonando ampliamente su tesis — en su obra *Das erste biblische Marienwort* (La primera frase bíblica de María. — Stuttgart, 1938). Mientras María no conocía más que la promesa de un Rey Mesías (Luc. 1, 31 y ss.), conforme a su mentalidad judía y en calidad de *desposada* con José, de la familia de David, no podía pensar sino que su desposado había de ser el padre del Mesías prometido, el cual ocuparía el «trono de su padre David» (Luc. 1, 32). Mas como el ángel prometió la concepción *inmediata,* María debió de sentirse oprimida por esta cuestión : «¿Cómo ha de ser eso siendo yo virgen intacta?» Solamente la explicación ulterior del ángel, a saber, que no por obra de varón, sino por obra del Espíritu de Dios concebirá ella al Mesías, pudo librarla de esta preocupación, «porque para Dios nada es imposible» (Luc. 1, 37). Solamente entonces dio su consentimiento. Con las palabras : «He aquí la esclava del Señor» (Luc. 1, 38), expresa su resolución de entregarse por completo a Dios, guardando virginidad perpetua. *Solamente entonces y no antes* se manifestó como «siempre virgen». La virginidad no es virtud judía, sino *cristiana.*

Santo descenderá sobre ti, y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra; por cuya causa el fruto santo que de ti nacerá será llamado Hijo de Dios.» El enigma estaba resuelto y quedaba patente el misterio de los misterios. No será un hombre, no será José el padre del Mesías prometido. Lo será el *Altísimo*. Por virtud del Espíritu Santo preparará con su poder creador una naturaleza humana en el seno virginal de María. Y el fruto santo que de ella nazca será llamado Hijo de Dios, y para Madre de Dios ella es escogida.

¿Qué te pasa, María? Se abre ante lo infinito, el mundo sobrenatural, el mundo de Dios. El estremecimiento ante lo *completamente otro* se apodera de ti. María, te hallas ante un *abismo,* tan indeciblemente profundo como el mismo Dios. Te encuentras ante una *decisión* tan tremenda, que conmueve cielos y tierra. Si contestas con un *no,* te quedarás aquende el abismo, seguirás perteneciendo a tu pequeño mundo, no habrá cambio en tu vida, contraerás felizmente matrimonio con José, y tendrás hijos bienamados. Pero, ciertamente, te atormentará siempre una espina por no haber respondido en el momento decisivo. Y esta espina tendremos que sentirla todos nosotros, porque todos permaneceremos en nuestros pecados y *no habrá quien nos redima*. En cambio, si contestas, oh María, con un *sí, dirás «no» al mismo tiempo a ti misma*. No te pertenecerás ya a ti, sino que pertenecerás a tu Señor y Dios con todo cuanto tienes. Entonces entrarán en tu vida la abnegación, la renuncia. Te convertirás en una sola llama de sacrificio, quedando consumido en ti todo lo terreno, aun lo más delicado que tienes, tu entrega de esposa

a José. Porque, siendo esposa de Dios, no podrás serlo ya de un hombre. Serás llamada Virgen de las vírgenes, porque en una entrega suprema a la voluntad divina habrás renunciado a toda dicha terrena. Y lo más difícil y más grande: si dices *sí,* te sentirás arrastrada al *abismo de Dios,* al abismo tremendo de su incomprensibilidad y de sus misterios, a aquel abismo en que, dentro de treinta y tres años, se hundirá tu propio hijo al clamar en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» Un mar de desilusiones y penas se unirá en este abismo y te cubrirá con sus aguas. *Mater dolorosa,* Madre dolorosa; éste será tu nombre. Por cierto, por cierto, oh María, si tú dices *sí,* nosotros tendremos entre nosotros un Hermano que es Dios, y nos hallaremos amparados en Él para siempre. Entonces seremos redimidos. ¿Cuál será tu decisión, oh María?

Y María dijo: «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra.» Desde entonces sigue resonando por todo el mundo con claro sonido esta frase, pronunciada en el aposento de Nazaret. Consagra el cuerpo de María para templo del Espíritu Santo, para cuerpo de la Madre de Dios. Desde entonces sabemos que *somos redimidos.* Pero sabemos también que María, con estas palabras, se precipitó en el *abismo de Dios.* «He aquí la esclava del Señor.» Es una frase llena de heroísmo y espíritu de sacrificio, rebosante de entrega y de amor, una frase tan pura y grande que sólo la pronunció otro en la historia universal, el Hijo de María al orar en el monte de los Olivos: «Padre mío... no se haga lo que yo quiero, sino lo que tú.» Así comprendemos

las palabras con que Isabel, prima de María, la saludó poco tiempo después: «¡ Oh, bienaventurada tú, que has creído !» Y comprendemos también por qué en medio de la predicación de Jesús exclamó una mujer con transportes de júbilo: «Bienaventurado el vientre que te llevó...», y por qué el Señor, como corrigiéndola, subrayó: «Bienaventurados más bien los que escuchan la palabra de Dios y la ponen en práctica.» *La grandeza de María no está en el plano físico, sino en el espiritual;* consiste en que ella respondió con un *sí* sin reserva a la voluntad de Dios, en que recibió espiritualmente la palabra de Dios antes de darle a luz corporalmente. Lo que es María: *el «sí» encarnado, como respuesta a la voluntad del Todopoderoso,* la entrega sin reserva a sus misteriosos designios, aunque éstos hayan de conducirla por obscura noche y profundo dolor. «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra.»

¡ Cómo se cumplieron estas palabras en toda su vida ulterior ! Cuando en Belén no tenía hospedaje para su Hijo recién nacido y tuvo que colocarle en un pobre pesebre; cuando en obscura noche hubo de huir a Egipto para escapar de las asechanzas de Herodes; cuando no vio en torno suyo, durante treinta años, los esplendores propios de la Madre del Mesías, sino solamente pobreza y necesidad; cuando, al empezar Jesús la actividad pública, ella hubo de sentir día tras día el odio con que se perseguía a su Hijo... Siempre que una mala noticia llegaba a su casita, María se aferraba a la voluntad de Dios: «He aquí la esclava del Señor.» Y finalmente, finalmente fue colocado en su regazo el Hijo exánime, cubierto de sangre. Toda otra persona se habría quebran

tado entonces y habría dudado de sí misma y de su llamamiento. Pero María, aun en ese momento, el más difícil de su vida, siguió siendo la «esclava del Señor». Permaneció fiel a lo que treinta años antes había vivido y visto en la soledad de su conciencia. A través de todas las sombras de la noche seguía viendo aún al ángel, y en medio de la gritería de una turba agitada seguía oyendo la promesa: «Será llamado Hijo del Altísimo.»

Y por esto pronunció ella su «sí», *a pesar de todo*, dictado por la fe. A pesar de todo, Él es el Mesías; a pesar de todo, Él es el Salvador del mundo. Así la pobre doncella de Nazaret, *mediante su fe*, se coronó reina de todos los santos, Madre de Dios. «Bienaventurada tú que has creído.»

¡Cuán sencilla y humilde es la imagen de María! No se habla de milagros que obrara ella durante su vida. Solamente desde que fue glorificada resplandece ella con el fulgor de sus milagros. No era ni quería ser otra cosa que la *Esclava del Señor*. Su santidad era un servir sencillo, fiel, silencioso de la voluntad divina..., venga lo que viniere.

¡Ojalá modelase la vida de María también la nuestra! Fue santísima voluntad de Dios que hubiésemos de sufrir nosotros cosas tan tremendas y hayamos de seguir sufriéndolas. No podemos olvidar los millares de los nuestros, de los mejores, que murieron en los campos de batalla, llenos de sangre. Y tantos y tantos andan solitarios ahora y solos deben sobrellevar la vida. ¿No fue también la vida de María una vida de soledad y abandono? Sea, pues, animada también nuestra vida por el *espíritu* de María, por ese espíritu que en las situaciones difíciles,

dificilísimas de nuestra vida nos haga exclamar: «He aquí la esclava del Señor; he aquí el esclavo del Señor; hágase en mí según tu palabra.» Entonces también nosotros experimentaremos cómo Dios nuestro Señor es un Dios fiel y no permite que seamos confundidos. «Bienaventurados los que escuchan la palabra de Dios y la ponen en práctica.» «Oh, bienaventurada tú que has creído!»

EL SACERDOCIO CATÓLICO
(Conferencia)

Después de pasar Jesús toda una noche en oración, escogió a doce de sus discípulos. Los elevó luego a «ministros... y dispensadores de los misterios de Dios» (1 Cor. 4, 1). ¿Qué intentaba con ello? ¿Qué significaba ser sacerdote según la mente del Señor?

El sacerdocio católico recibe su consagración y dignidad únicamente del *sumo sacerdocio de Cristo.* Solamente Cristo es el sacerdote verdadero y propiamente dicho. Solamente Él «permanece siempre, posee eternamente el sacerdocio... El cual no tiene necesidad, como los demás sacerdotes, de ofrecer cada día sacrificios, primeramente por sus pecados, y después por los del pueblo; porque esto lo hizo una vez sola, ofreciéndose a sí mismo» (Hebr. 7, 25 y ss.). ¡Ofreciéndose a sí mismo! De modo que *el acto sacrificial de Cristo en el Gólgota* sirve de fundamento al sacerdocio de Cristo. Del Gólgota brota el río de bendiciones del Salvador e inunda a la humanidad. Por haber incluido entonces nuestro Hermano divino a toda la humanidad en su intención salvadora y habenla consagrado al Padre, se mostró mediador nuestro, pontífice que tendió un puente sobre la espantosa sima producida por culpa de nuestro

primer padre. Por medio de Él, en Él, con Él tenemos nuevamente libre acceso al Padre Celestial.

Por ser Cristo el Mediador verdadero, propiamente dicho entre Dios y nosotros, *nosotros, hombres,* solamente *en sentido impropio* podemos ser sacerdotes y mediadores, no en el sentido de que nosotros mismos por nuestra propia actividad podamos de un modo creador despertar vida divina y comunicarla a los fieles. Por esto los cristianos primitivos evitaban llamar sacerdotes a los ministros de la Iglesia. Preferían llamarlos «presbíteros», «obispos» y «presidentes». Todavía San Agustín prohibía que se diera a los sacerdotes el título de mediadores, porque todavía en su tiempo los herejes donatistas opinaban que todas las gracias proceden inmediatamente de la actividad sagrada del sacerdote, y no sólo de Cristo. En los siglos III y IV, cuando se hubo vencido el peligro de interpretar erróneamente el concepto de sacerdote cristiano, se introdujo la costumbre de aplicar también a los ministros de la Iglesia el alto título de «sacerdote». Mas no se olvidaba que tal título era aplicado solamente en sentido impropio, no en el sentido de que nosotros, a semejanza de Cristo, podamos suscitar de un modo creador, merecer o comunicar la vida de gracia. Esta vida en su meollo más íntimo no es sino participación de la vida de Dios. De ahí que sólo puede brotar del corazón del Dios Trino, y nadie puede adquirirla o merecerla sino el divino Salvador. Así, sólo Cristo es nuestro Sacerdote y Mediador. Aunque invisible, está presente cabe la pila bautismal cuando el párvulo, que estaba tiznado del pecado original, es recibido en los brazos paternales de Dios. Aunque invisible,

está presente cabe el altar al pronunciarse las palabras misteriosas que hacen presente ante nosotros el sacrificio del Gólgota: «Éste es mi cuerpo, ésta es mi sangre.» Invisible, perdona en el confesonario nuestros pecados: *Ego te absolvo*. Tras toda acción sacerdotal, tras todo gesto sacerdotal, tras toda palabra sacerdotal, está invisible, pero verdadera y realmente presente Él mismo, el sumo Sacerdote, que es Dios.

En esta perspectiva, ¿qué sentido tiene nuestro sacerdocio *humano*? La Iglesia contesta: Los sacerdotes no son más que instrumentos de Cristo, órganos por los cuales el Sumo Sacerdote sigue operando invisible en el plano de lo visible. Son la boca de Cristo, con la cual Él anuncia de un modo perceptible la buena nueva; son la mano de Cristo, con la cual Él bendice visiblemente y unge a los enfermos; son la palabra de Cristo, con la cual Él convierte el pan y el vino en carne y sangre suyas.

Siempre y por doquiera nosotros los sacerdotes obramos tan sólo como instrumentos, y no de otra manera. Por cuanto nuestra boca, nuestra mano y nuestra palabra nos pertenecen solamente a nosotros, no son capaces de producir ni el más pequeño valor sobrenatural. Solamente pueden hacerlo mediante la virtud de aquel a quien sirven de instrumentos.

Hasta tal punto carece de valor propio nuestra actividad sacerdotal, que sería sobrenaturalmente fecunda aun en el caso de no vivir nosotros en la esfera sobrenatural, de no hallarnos en estado de gracia. Visto exteriormente, el sacerdocio católico es *simple ministerio de siervos,* no hay nada en él con que pueda uno alardear o satisfacer su amor propio.

Y, con todo, el sacerdocio se ve rodeado de un esplendor peculiar, supraterrenal. ¿Por qué? Ciertamente los sacerdotes no somos más que siervos, pero *siervos de Cristo,* no siervos de un hombre. Al imponernos la mano el obispo y ordenarnos sacerdotes fuimos admitidos de una vez para siempre en este ministerio de siervos, y no hay poder ni en los cielos ni en la tierra capaz de desligarnos de estas relaciones de servicio. De un modo duradero dependemos de Cristo, como el siervo de su señor. Y nuestro servicio consiste en que *con la palabra y los sacramentos colocamos en el momento presente, en la actualidad que estamos viviendo, lo santo que Cristo trajo al mundo.* Así pues, doquiera que esté el sacerdote, está presente también Cristo con sus bendiciones de Redentor. En cierta manera nos roza el aliento de Cristo cuando predica el sacerdote. En cierta manera muéstrase en imagen humana la figura nobilísima del Sumo Sacerdote cuando el sacerdote se encuentra cabe el altar. En cierta manera, un ambiente divino circunda al sacerdote; por su mera existencia, por el mero hecho de que en medio de los hombres el sacerdote es un *Sursum corda* viviente, una invitación continua: Buscad primero el reino de Dios. Por esto como su Maestro divino, también el sacerdote es una señal que divide los espíritus, una señal a la que «se contradice» y que está destinada «para ruina y para resurrección de muchos» (Luc. 2, 34). En las relaciones que mantiene con el sacerdote refléjase la conciencia del mundo. El sacerdote es amado doquiera que se ama a Cristo, y se le rehúye doquiera que se rehúye a Cristo. «Si me han perseguido a mí, también os

han de perseguir a vosotros.» Por ser siervo de Cristo, el sacerdote hasta se encuentra en una especie de unión personal con Él, se ve unido con Él hasta la comunidad de destino.

Y esta unión íntima con Cristo necesariamente da un modo de ser peculiar a la *persona* del sacerdote, imprime un cuño característico a toda su vida y nos mueve a hablar de ciertas virtudes de *estado* que le son propias. ¿Cuáles son éstas?

Por tener plena conciencia de ser siervo de Cristo, nada más que siervo, es la *humildad* la virtud fundamental del sacerdote católico. Precisamente a él pueden aplicarse las palabras del Señor: «Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón.» Cuanto más cerca está de Cristo el sacerdote, con cuanta más fuerza se apodera de él la divina majestad del Señor, con tanta mayor emoción debe exclamar: «Dómine, non sum dignus.» No soy digno de que tú entres en mi casa, de que penetres en mi espíritu, en mi pensar y obrar. Señor, apártate de mí, que soy hombre pecador. Tiene un simbolismo impresionante el hecho de que precisamente fue a los primeros sacerdotes consagrados, a los apóstoles, a quienes Cristo inculcó la sencillez e ingenuidad de los niños: «Si no os volvéis como niños...» Tiene un sentido profundo y emocionante el hecho de que precisamente fue a los primeros ordenados, a los apóstoles a quienes amonestó Cristo para que huyeran de todo egoísmo y afán de medrar: «Quien aspirare a ser mayor que vosotros, debe ser vuestro criado. Y el que quiera ser entre vosotros el primero, ha de ser vuestro siervo. Al modo que el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino

a servir» (Matth. 20, 26 y ss.). No hay cosa tan extraña al sacerdocio católico como el orgullo del espíritu y la hartura espiritual.

Del fondo de este querer servir, de esta humildad de corazón, sube lo más delicado y amable que puede adornar una vida sacerdotal, *el amor*. Es el noble fruto de la actividad sacerdotal, la marca por la cual se reconoce al sacerdote verdadero. «Por aquí conocerán todos que sois mis discípulos, si os tenéis amor unos a otros.» Este amor no consiste en huera palabrería. Es firme y concreto, es decir, obra siempre según el mandato del momento, según las exigencias de tal o cual situación. Vierte óleo bienhechor en las heridas del enfermo, aun cuando éste sea de religión distinta. Va a los desheredados y náufragos, aun cuando éstos sean pecadores públicos. Precisamente en la conciencia del sacerdote están grabadas las palabras del Señor: «Siempre que lo hicisteis con alguno de estos mis más pequeños hermanos, conmigo lo hicisteis.» Y, ante todo, el amor sacerdotal es un amor comprensivo, maternal. Comprende y comparte la congoja espiritual ajena. Y procura comprender esta congoja teniendo en cuenta la situación concreta. A semejanza del Señor, antes quiere escribir en el suelo que condenar con precipitación al hermano descarriado. Es un amor que va siempre a lo esencial, al levantamiento interior del doliente, nunca a las exterioridades y mezquindades; un amor como lo describe San Pablo en 1 Cor. 13: La caridad «a todo se acomoda, cree todo el bien del prójimo, todo lo espera y lo soporta todo. La caridad nunca fenece.»

¡HERMANOS, PERMANECED FIELES A LA TIERRA!

CUANDO Nietzsche —que, siendo hijo de un pastor protestante, se educó en el aire rarificado, gastado, de un cristianismo pietista, hastiado, que huía del mundo— lanzó el lema: «Permaneced fieles a la tierra», bajo la impresión de las vivencias religiosas de su juventud y bajo la influencia de Schopenhauer —que juzgaba probada su idea pesimista del mundo por la doctrina cristiana del pecado original—, partía de la convicción de que la enseñanza cristiana referente al pecado original manchaba todo lo terreno y desfigurando la tierra la transformaba en semillero de vicios y valle de lágrimas, y mostraba como única cosa deseable lo supraterrenal, el cielo. Su admonición: «Permaneced fieles a la tierra» tenía, por tanto, un matiz anticristiano; rezumaba ira y desprecio respecto de todos los que buscan algo trascendental (*Hinterweltler*) y ven el punto de gravedad de su vida no en este mundo, sino en el más allá. Cuán errónea fue la opinión de Nietzsche, y cuán injusto fue él con el cristianismo, se echa de ver ya por el mero hecho de que encontramos el mismo lema en el fondo de todas las luchas que la Iglesia hubo de sostener durante siglos contra las herejías de los gnósticos, maniqueos, albigenses y otros.

Interpretando muy erróneamente las palabras paulinas «carne de pecado», estas sectas enseñaban que no solamente la «carne» sirve al *pecado,* sino *toda* carne, es decir, todo lo corporal y sensible, en general todo cuanto procede de la tierra, todas las creaciones puramente terrenales de las ciencias y artes, todas las instituciones exteriores y todos los poderes de la Iglesia y del Estado, y aun los mismos sacramentos administrados con signos visibles, son obra del diablo y cosa intrínsecamente mala. Sólo lo espiritual-divino es esencialmente bueno. En numerosos concilios tuvo la Iglesia que tomar posiciones contra estos movimientos espiritualistas y defender los derechos de la tierra, del cuerpo, de los sentidos.

Así, pues, el lema de Nietzsche: «Permaneced fieles a la tierra», en su sentido fundamental, fue hasta la Alta Edad Media grito de guerra *también* de la Iglesia. Ni podía ser de otra manera. En el comienzo mismo de los libros sagrados leemos: «En el comienzo creó Dios el cielo y la tierra» (Gen. I, I). Lo que Dios crea, es esencialmente bueno. Nada menos que siete veces repite, por tanto, el hagiógrafo, contra todos los sombríos despreciadores del mundo, las palabras sublimes: «Y vio Dios que lo hecho era bueno.» El mundo es un mundo de valores. El puesto más alto en la escala de valores de todo lo creado corresponde, según el orden mismo de la creación, al *hombre.* Y no solamente en sentido relativo, sino también absoluto: el hombre no solamente es superior desde el punto de vista físico a todos los seres visibles, sino que se encuentra sencillamente en una esfera de valores del todo nueva, superior, porque él,

solamente él es «imagen de Dios». «A imagen de Dios le crió» (Gen. 1, 27). Esto significa : Solamente el hombre refleja el ser, la espiritualidad de Dios, es tierra, sí, pero también es espíritu. Como espíritu atado a la tierra, pertenece a dos mundos. Por su cuerpo está pegado al polvo de que nació : por su espíritu «vuelve a Dios que le dio el ser (Eccle. 12, 7). De ahí que por naturaleza el hombre siente dos instintos originarios, vehementes, al parecer contradictorios : el impulso hacia la tierra y el anhelo de Dios. Desde el principio el hombre se ve colocado en esta tensión tremenda, en esta oposición de lo de abajo y de lo de arriba, la materia y el espíritu, este mundo y el más allá. Es lo que da el dinamismo propiamente dicho, el ritmo inquieto del ser humano. Pero *tensión y oposición no son contradicción.* Al poner el Creador los dos instintos opuestos en la misma naturaleza humana, manifestó su voluntad de que estos instintos no se cruzaran enemistosamente y se paralizaran, sino de que se completaran y así se levantaran a toda la altura de su capacidad. El hombre total, perfecto, es el hombre de esta tierra, pero lleno de Dios, el hombre que ama la tierra porque ama al Creador. Al echar una mirada de conjunto a la historia de la revelación, el Antiguo y el Nuevo Testamento se completan también en lo siguiente : En la Antigua Alianza se halla en primer término la tierra, en la Nueva el reino de los cielos. El relato de la creación, consignado en el Antiguo Testamento, tiene interés especial por mostrar que el organismo humano *procede del lodo de la tierra.* «Formó, pues, el Señor Dios al hombre del lodo de la tierra, e inspiróle en el rostro un soplo de vida

y quedó hecho el hombre viviente» (Gen. 2, 7). De la misma manera formó Dios «de la tierra» también «todos los animales terrestres y todas las aves del cielo (Gen. 2, 19) y los dotó de «espíritu de vida» (cf. Gen. 6, 17; 7, 15). Por lo tanto, según el sentido del relato de la creación, el hombre y el animal, por lo que se refiere a su ser físico, hubieron de pasar *por el mismo desarrollo.* Indicando San Agustín esta identidad del desarrollo animal y humano, consignada por la Biblia, consideraba —muchas centurias antes de los descubrimientos biológicos de los tiempos modernos— que el relato de la creación no podía entenderse sino en el sentido de que Dios creó todo el cosmos con todas sus fuerzas y energías en un *solo* momento, y que *desde el principio* dotó la materia primera de todas aquellas fuerzas invisibles y adecuadas que luego, en el curso de los milenios, conforme a la voluntad divina, condujeron a la formación del cuerpo humano. Sea como fuere, en todo caso, según las palabras claras de la Biblia, la tierra es el *suelo* del que sacan su alimento nuestras fuerzas vegetativas y sensitivas. Son fuerzas de la tierra. Del seno materno de la tierra, de su estrecha relación con el suelo, con sus altas montañas y silenciosos valles, con sus ricos campos y áridos desiertos, con sus ríos y mares, con su calor y frío, con sus vientos y tempestades reciben aquellas fuerzas su forma peculiar, su vitalidad, su pujanza y lozanía. Si se las separa de esta unión, se marchitan y atrofian como la planta sin el suelo necesario. Así *la tierra sola es el lugar en que colocó Dios al hombre,* y donde éste ha de trabajar y dar prueba de su valer. De ahí que, también según el relato de la

creación, la misión primordial e inmediata del hombre sobre esta tierra estriba en su *actividad cultural.* «Creced y multiplicaos, y henchid la tierra, y enseñoreaos de ella y dominad a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a todos los animales que se mueven sobre la tierra» (Gen. 1, 28). No hay región en esta tierra de la que no haya de disponer y tomar posesión el hombre. Naturalmente, el que le llamó a esta actividad terrenal fue el Creador. De suerte que el servicio de la tierra es el cumplimiento primitivo de la voluntad divina, es *servicio de Dios.* Como imagen de Dios, el hombre llevaba desde el principio en su espíritu inmortal la conciencia de esa su relación con el Creador y, según la revelación, esta conciencia, iluminada y enardecida por la gracia especial de Dios, en el primer hombre manifestábase como conciencia de *filiación,* como conocimiento de la cercanía especial de Dios y de su amor paterno. Así pues, el servicio de la tierra era un gozoso entretenimiento, con la vista fija en el Padre...; era un paraíso.

Entonces vino la tentación diabólica. Y luego la rebelión —¡ rebelión de esclavos !— de Adán contra el Creador para «ser como Dios» (Gen. 3, 5). Y luego la maldición. El castigo. Y porque Adán era el padre del linaje en cuya semilla estamos incluidos todos, pasaron a nosotros la culpa y el castigo. El primer pecado se constituyó en pecado hereditario, en pecado original.

¿Qué influencias tuvo ese primer pecado sobre nuestra relación con la tierra? ¿Manchó la tierra en el sentido de Nietzsche y la transformó para nosotros, los creyentes, en valle de lágrimas? Al descri-

bir la Iglesia en el Concilio de Trento el pecado original, tomó por punto de partida, no a un hombre cualquiera, sino a Adán, padre del linaje humano. Éste, según la doctrina de la Iglesia, no era originariamente un simple hombre en estado natural, dotado únicamente de disposiciones y fuerzas naturales. Desde el principio se vio levantado, por encima de todos los límites puramente naturales, a la plenitud de vida y de amor de Dios. Era hijo de Dios, que clamaba : «Abba, Padre.» Esta íntima unión con Dios iba acompañada, al mismo tiempo, de un máximo de fuerzas físico-psíquicas extraordinarias que habían de preservar al hombre de los asaltos de poderes puramente terrenales, de la degeneración espiritual y moral, de la enfermedad y la muerte. Así el primer hombre no era solamente un hijo de la gracia, sino, aun en el aspecto físico-psíquico, una figura *genial*, que sobrepujaba al tipo corriente de hombre, así como también sus obras, la invención del lenguaje, del primer fuego, de los primeros instrumentos no era menos genial que la invención de las máquinas a vapor y del microscopio electrónico. La Iglesia se mantiene firme en enseñar que fue *este* hombre el que estaba originariamente en la idea creadora de Dios, y no el hombre actual, que gime bajo la incertidumbre y la muerte. Instintivamente pasa nuestra mirada al «hombre nordatlántico», al que describe Hermann Wirth en su libro *Der Aufgang der Menschheit* (Los principios de la humanidad), y del que cree poder afirmar que fue incomparablemente más perfecto que el hombre actual degenerado.

Enseña, además, la Iglesia que Adán, al caer, rompió su originaria unión con el Dios vivo, y así perdió

todas aquellas disposiciones y fuerzas preternaturales que habían ordenado y ennoblecido sus relaciones con la tierra. Al desgajarse del Dios vivo *se precipitó en sí mismo,* en la esfera de dominio de la simple naturaleza, en la sujeción a los poderes cósmicos, los cuales, por haber nacido de la nada y surgir continuamente de la nada, son insuficientes, imperfectos y frágiles, y tienen por propiedad esencial el tender hacia el polvo y convertirse en él. Así pues, el efecto de la caída de Adán y de la maldición de Dios no consistió en que el Señor *destruyera* las capacidades y fuerzas naturales de la naturaleza humana, sino en que las desempalmara de las relaciones de vida y de las fuentes de fuerzas *sobrenaturales,* de aquellos últimos motivos del amor divino que les dieron salud, pujanza y vigor. Se vieron heridas, *no en sí mismas,* no en la peculiaridad y vigor de sus funciones naturales, pero sí en su riqueza y en la integridad de su vida y actividad originarias, que fue una vida, una actividad apoyada en una plenitud *sobrenatural.* En adelante se verían reducidas a sí mismas, al campo puramente terrenal, al polvo con toda su insuficiencia y caducidad.

Este estado de orden puramente natural *no* es según la voluntad de Dios. Es algo que no debe ser, es pecaminoso. Y siempre que un hombre libremente y con torcida voluntad se coloca en tal orden, siempre que rechaza maliciosamente la mano redentora que Dios le tiende en Cristo, este estado pecaminoso se constituye en acto personal. La culpabilidad de nuestra *naturaleza* se transforma en culpa *personal.*

De modo que de la esencia del pecado original derívase, con respecto a la pregunta que hacemos acer-

ca de las influencias del pecado original sobre nuestras relaciones de fidelidad con la tierra, una doble consecuencia.

Primera: también la naturaleza del hombre *caído*, por más que haya roto las concatenaciones originarias con las fuerzas de la sobrenaturaleza y se vea herida, con todo, en su *propio ser*, en lo que recibió como dote en la aurora de la creación, en las capacidades del cuerpo y del alma que le infundió el Creador, ha quedado *incólume*. Cuando los reformadores y los jansenistas, sugestionados por un torcido concepto del pecado original, enseñaron que los «incrédulos» y los «pecadores» no pueden hacer más que obras «malas», corrompidas, y sólo pueden obrar «inmoralmente», fueron decididamente rechazados por la Iglesia. De modo que es doctrina clara de la Iglesia que también entre los «incrédulos» y los «pecadores» puede ser realidad una cultura elevada. También el hombre caído sigue llevando en su alma la imagen de Dios, esa realeza del espíritu que le capacita para ser rey sobre todo ser y vida terrenales. Sigue caminando derecho y con la cabeza levantada a través de la creación. Su cuerpo sigue siendo noble, luminoso su pensar, dueña de sí misma y del mundo su libre voluntad, ardoroso su sentimiento y ánimo. Aun cuando el pecado original haya despojado de su brillo celestial toda esa magnificencia y la haya entregado a las posibilidades horrendas de la caducidad, sin embargo, no pudo penetrar de un modo destructor en el meollo mismo del orden de la creación, no pudo penetrar allí donde la palabra creadora de Dios sigue sacando de la nada las cosas y de su omnipotencia, sabiduría y amor hacen

sus silenciosos juegos. Nunca podrá un pecado aniquilar lo *esencial* de lo creado, ni siquiera la naturaleza del diablo. Porque Dios es más poderoso que el pecado. *Así pues, también en nuestras relaciones con la tierra ha quedado invariado lo esencial.* La tierra y «las hierbas de la tierra» (Gen. 3, 18) quedan confiadas también al hombre caído. Todo cuanto brotó de la semejanza divina del hombre y de su espíritu dominador, todo cuanto se hizo, pequeño o grande, en el decurso de las centurias —los jardines de Semíramis como la choza de barro del felá, la organización del imperio romano como el rasgueo del saltimbanqui, el Apolo de Fidias como la punta de la flecha del hombre de la época glacial, las epopeyas de Homero como el balbuceo de los pigmeos, la doctrina de la relatividad y la teoría moderna de los quanta como la maravilla de la silenciosa fidelidad al deber en el círculo familiar—, todo cuanto se inspira en el impulso noble del espíritu humano y en la fuerza dominadora de su libre voluntad, a pesar de todos los pecados, es y será, hoy y siempre, una imagen, un reflejo del poder creador de Dios, un aliento de su boca, un «Hágase».

Segunda consecuencia: no podemos negar que la caída de Adán y la maldición de Dios repercutieron también en nuestra *tierra*. De la riqueza sobreabundante de la bendición divina fue arrojada en la estrechez y pobreza de su propio ser, en la limitación de sus propias fuerzas. Así, no fue ya el jardín de delicias. Sucumbió al ciego juego de las fuerzas naturales, a los peligros del aire y del clima, a la dureza y aridez del suelo, a las posibilidades de la degeneración y de la caducidad. Así, junto a la «hierba de

la tierra» produjo «espinas y abrojos» y se transformó en escenario de duro trabajo y amargo sudor. También el *hombre* se vio sujeto a los límites y condiciones de su ser, de su temperamento y carácter, y a las influencias del ambiente que le rodeaba. También él estuvo sujeto a la caducidad y degeneración, a la enfermedad y muerte. El convertirse en polvo es la característica de la creación, desde que se arrancó de los brazos de Dios. Sin embargo, la maldición del primer pecado penetró más profundamente aún. Irrumpió en la más íntima contextura espiritual del hombre, vulnerándola, llegó al *meollo de su persona,* allí donde se dictan las decisiones éticas y donde nuestra relación con la tierra recibe su cuño especial. Arrojando el pecado al primer hombre en el torbellino caótico de las fuerzas terrenales, hubo de debilitar también la *receptividad* del espíritu y el corazón humanos para lo *divino* y lo *santo.* No veía ya el hombre brillar como antes el rostro de su Padre entre las blancas nubes, las flores y los arbustos. No encontraba ya al Creador en todos los caminos. Iba solitario. Pero como su naturaleza, por su disposición originaria, esencial, seguía anhelando lo absoluto, lo incondicionado, lo perfecto —ningún hombre, ni siquiera el más corrompido, puede salirse de esa esfera de lo absoluto—, empezó a buscar lo último, lo absoluto, lo perfecto en los bienes de la tierra. Les dio categoría de absolutos y los *transformó en ídolos:* dinero y bienes, autoridad y honores o placer de los sentidos. El hombre se hundió en el materialismo del espíritu, en un egoísmo brutal, y llenó la tierra de pendencias y odio, de voluptuosidades

y atrocidades. La sangre del hermano clamaba al cielo. Eran los tiempos en que el «príncipe de este mundo» adquirió dominio sobre los hombres y los empujaba de vicio en vicio. Eran los tiempos del *paganismo*. El instinto de idolatría llegó a tanto, que proclamó dioses las fuerzas de la tierra, las de bendición como las de perdición. Originariamente, los dioses de los paganos no fueron otra cosa que fuerzas naturales personificadas, dioses de la vegetación y de la fecundidad. La tierra misma fue honrada como diosa madre, de cuyos senos misteriosos, inquietantes, salía lo benéfico y lo maléfico. Y donde una filosofía sobria se oponía a este impulso de divinización y libraba del hechizo el mundo, la tierra se tornaba como muerta, extraña y fría, era palestra de poderes ciegos incalculables, bailoteo loco de átomos de polvo, un enigma de la esfinge. Con esto hubo de *cambiar* sensiblemente la relación del hombre con la tierra. En vez de la fidelidad antigua, de la confianza respetuosa, un temor supersticioso y una servidumbre apática, sin alma. El mandamiento paradisíaco: «Enseñoreaos de la tierra» pasó al extremo opuesto: el hombre se trocó en víctima y esclavo de la tierra. Así pues, no era ya cosa honrosa cultivar la tierra con las propias manos, o hacer duro trabajo corporal. Habían de hacerlo las mujeres y la plebe. Se formó la casta de los propietarios y esclavos, seres oprimidos, medio hombres, que parecían no haber nacido sino para preparar con el trabajo de sus manos las posibilidades de una existencia de alto nivel, verdaderamente digna, a los hombres de armas y de ingenio. Hasta en la democrática Atenas, bajo el magisterio de Platón y Aris-

tóteles, juzgábase como cosa ignominiosa y abyecta el trabajo corporal, sobre todo la industria; y el brillante estadista y orador romano, Cicerón, llegó a afirmar: «Todos los artesanos hacen un oficio sucio. Nada digno puede salir de un taller.» Con estas palabras Cicerón expresó el sentir fundamental de su tiempo. Por no ver o no querer ver ya la naturaleza y lo natural en su relación sobrenatural, se abolieron sus derechos. Lo natural era considerado como antinatural. Había perecido la fidelidad a la tierra.

Duró milenios esta ciega sujeción a la tierra. Solamente en el momento santo en que *María concibió por obra del Espíritu Santo,* volvió a recuperar su sonido paradisíaco la expresión: fidelidad a la tierra. Haciéndose carne el Verbo divino, uniéndose de tal manera con la naturaleza humana que ésta se constituyó en naturaleza suya, no solamente la existencia humana, sino con ésta también toda existencia terrena, toda la naturaleza que culminaba en el hombre, fue elevada nuevamente a la esfera de vida divina. En el microcosmos, en el hombre fue redimido también el macrocosmos, el universo. Así pues, en el Hijo de Dios humano fue restaurado aquel estado original en que Dios se paseaba entre los árboles del paraíso y platicaba confidencialmente con el hombre. La maldición divina quedó derogada en *Cristo*. Cristo es el «sí» que nos dice Dios a nosotros y a nuestra tierra. *No hay naturaleza irredimida.* Cuanto se mueve y vive en la tierra, recibe la bendición y el amor de Dios. Se halla en la intimidad divina y es «numinoso», pulsa en él el soplo de aquel que en su calidad de «primogénito de toda la creación» reconcilió nuevamente con Dios «todas

las cosas restableciendo la paz entre cielo y tierra» (Col. 1, 20). Así la tierra se ha acercado tanto a Dios, que algunos de sus elementos, como el agua, el aceite, el pan y el vino, pudieron ser levantados formalmente en los sacramentos y sacramentales para servir de símbolos y portadores de la voluntad redentora de Cristo. En adelante un misterioso impulso de regeneración palpita en todas las cosas. «Todas están aguardando con grande ansia la manifestación de los hijos de Dios» (Rom. 8, 19). Desde que en el cuerpo resucitado y glorificado de Cristo el polvo de la tierra fue elevado a la diestra de Dios, *todas* las cosas terrenales, no solamente el cuerpo humano, están introducidas en aquel *proceso de glorificación* que no se parará hasta que se formen nuevos cielos y nueva tierra (Apoc. 21, 1; 2 Petr. 3, 13). Y por esto ha desaparecido para la conciencia cristiana todo temor y prevención respecto de la tierra. Otra vez nos es familiar la tierra y la sentimos próxima, como un día la sintió el primer hombre al imponer nombre a los animales...; y es que volvemos a sentir el aliento cálido de Dios y el amor de Cristo en las vetas de la tierra, y sabemos que su cuerpo, tan frágil y perecedero como el nuestro, también como el nuestro está llamado a resucitar y nacer de nuevo un día. *Así que nunca estaremos sin nuestra tierra*. En un sentido profundo y elevado, Cristo nos la regaló nuevamente para toda la eternidad. Así como los cristianos finados que entraron en la gloria de los cielos sólo gozarán de una dicha verdaderamente perfecta y amplia, sólo sentirán la plenitud del ser cuando el cuerpo glorificado se una con el alma, de suerte que así como para la plena

dicha humana se necesita también la resurrección del cuerpo, de un modo análogo también el cielo futuro necesita una *nueva tierra,* a fin de ser para nosotros completa y perfectamente cielo. Aquí tocamos un misterio. ¿Quién podrá sondearlo? Ciertamente un día, al tener a *Dios,* al verle cara a cara, lo tendremos todo. Mas esta «visión» gozosa de la esencia divina no destruirá ni menguará el orden esencial en que el acto redentor de Cristo nos volvió a colocar —pensamos precisamente en la relación de nuestro espíritu con el cuerpo y la compenetración de toda nuestra existencia con la tierra—, sino que lo confirmará y le dará su perfección de un modo inauditamente maravilloso. Por toda la eternidad contemplaremos a Dios en nuestro cuerpo glorificado y en nuestra tierra también glorificada.

Así en toda la eternidad estaremos *unidos* con nuestra tierra. Ésta no es el lugar de las arbitrariedades diabólicas o de las férreas leyes naturales, sin alma. Lo terrenal tampoco es, como confirmaban los gnósticos, los maniqueos y neoplatónicos —en brusca reacción contra los paganos que hacían del mundo un dios—, algo antinatural, una cárcel del alma de la que nos libra el Verbo divino. El mundo visible, la tierra, el cuerpo fueron incluidos en la bendición redentora de Cristo, consagrados por sus energías de Resucitado y unidos para toda la eternidad con el hombre y su destino. Ciertamente, nuestro objetivo es el reinado de Dios, el reino celestial de la sabiduría, omnipotencia y amor divinos... el Padre. El camino que va al Padre es el Hijo. La vida cristiana es un caminar hacia el Padre *per Christum Dominum nostrum.* Mas este ca-

mino hacia el Padre pasa, desde el principio hasta el fin, *por esta tierra*. Mi actividad terrena, mi trabajo de todos los días en esta tierra revelan y prueban mi vida cristiana. *En este punto, el orden de la Redención se funda en el orden de la creación*. Si la misión del primer hombre fue someter la tierra, la del cristiano es transformar progresivamente su dominio sobre la tierra en dominio de Dios, es decir, someter las fuerzas de la tierra para gloria de Dios y en amor a Jesucristo. Lo que hace al cristiano es el conquistar para Dios y saturar con el espíritu de Cristo el mundo, la tierra, la naturaleza. De modo que el creyente no ve una *contradicción* insoluble entre el cielo y la tierra, como si el *sí* que demos al cielo hubiera de ser necesariamente un *no* respecto de la tierra, o por lo menos como si el buscar lo supraterrenal, el más allá hubiera de debilitar necesariamente nuestra alegría y nuestras energías para todo lo de acá abajo. Precisamente porque el cristiano ve en la tierra su campo de actividad originario, señalado por Dios, precisamente porque con el cumplimiento de los deberes terrenales demuestra peculiarmente su amor a Dios y la seriedad y fidelidad de sus anhelos supraterrenales, ningún creyente que lo sea de veras podrá pensar en el cielo *sin incluir en este pensamiento también la tierra*. Ciertamente, en la historia del cristianismo hubo no pocas personas piadosas que, preocupadas por el reino de los cielos, se olvidaron de la tierra y consideraron que podían servir a Dios despreciando sus criaturas, la tierra, el cuerpo, el mundo de lo sensible. Los ermitaños y monjes sirogrecos de los siglos III y IV entendieron el cristianismo

como un huir del mundo; fascinados, siguieron el imperativo monacal: «Huye, calla, llora», e infligían castigos inauditos a su cuerpo y pasaban su vida lejos del ruido del mundo, orando y haciendo penitencia en obscuros antros y sobre altas columnas. Tal espíritu y actitud, que rehuían el mundo, fueron favorecidos por ciertos escritos de San Agustín y por el Pseudo-Dionisio, se introdujeron también en la piedad occidental y en muchas partes encontraron seguidores y héroes. Pero de ahí no puede deducirse una contradicción rígida entre el espíritu y la materia. La defendieron aquellos sucesores y herederos helenistas de Platón que transformaron en contradicción la distinción que su maestro estableció entre Dios y el mundo, entre el espíritu y la materia. La defendieron los gnósticos, maniqueos y neoplatónicos. Pero es nota *característica* muy marcada de la predicación antigua cristiana el haberse opuesto resueltamente a la herejía según la cual el creador del mundo es distinto del Dios redentor, y el haber defendido con vigor la dignidad y nobleza del cuerpo humano. Éste es tan sublime, que el Verbo eterno con toda verdad y realidad se hizo carne, y que Él mismo con toda verdad y realidad dijo del sencillo pan: «Éste es mi cuerpo».

Todo lo corporal sensible y terrenal se ve incluido en la voluntad redentora de Dios y así está al servicio del reino de los cielos; pero sigue experimentando la acción a distancia del pecado original, gime bajo las terribles *consecuencias* que afectan a los hombres por el pecado de Adán. Ciertamente, en Cristo tenemos acceso a lo decisivo y esencial, a la riqueza de la vida divina, al reino celestial de la

gracia, a la sobrenaturaleza; pero nuestra naturaleza humana sigue despojada de aquellos dones extraordinarios que en el paraíso impedían nuestro desmoronamiento físico-psíquico. Aun redimidos, seguimos encerrados dentro de los límites de lo puramente natural y sujetos a aquellas leyes del polvo que nos entregan a la incertidumbre y a la concupiscencia, a la enfermedad y a la muerte. Fue la sabiduría amorosa de Dios la que consintió que así fuera, para recordarnos siempre nuestra fragilidad natural y preservarnos de la falaz seguridad al apoyarnos en nosotros mismos, y también para comunicar a nuestra vida aquella seriedad valerosa y aquellas tensiones trágicas que la asemejen a la heroica vida de sacrificio de Cristo. Abrazando esta vida con una imitación auténtica de Cristo, permaneciendo fielmente unidos a Él por la fe y el amor, luchando hoy y mañana y siempre contra el pecado, la muerte y el diablo, recibimos a raudales, por nuestro camino de gracia, en una nueva forma, todas aquellas fuerzas que perdimos por el camino del pecado. En la *fuerza* de Cristo encuentra su complemento nuestra flaqueza. Ciertamente, prosiguen la ignorancia y la concupiscencia, la enfermedad y la muerte, las antiguas heridas del pecado; mas para los redimidos no son ya fuentes de flaqueza, sino de fuerza; no señales de ignominia, sino de victoria conseguida por el hombre que trabaja, se esfuerza y lucha, heridas gloriosas como las llagas del Resucitado.

Partiendo de esta consecuencia del pecado: el vernos continuamente relegados a la esfera de fuerzas naturales irrefrenables, se echa de ver lo *heroi-*

co que hay en el cristianismo. Es algo que le es esencial y no puede ser suprimido ni en pensamiento. Nacido del heroísmo de Cristo, prosigue en la conducta heroica de sus miembros. Mas esta actividad heroica se realiza, desde el principio hasta el fin, *sobre esta tierra,* y se realiza en las formas que *esta tierra nos impone*, por lo tanto, en el ropaje de lo natural, de lo originario, de lo espontáneo. Lo antinatural no debe erigirse en norma aun cuando sus representantes hayan procedido con buena fe. Y cuando en la vida cristiana se registran fenómenos extraordinarios, que rebasan la esfera natural, como, por ejemplo, éxtasis y visiones, podrán ser síntomas y expresión de una vida heroica, consagrada a Dios, pero nunca serán fundamento de la misma, nunca formarán lo más propio de ella, su contenido íntimo. Porque este contenido, este meollo lo recibe del cumplimiento valeroso de todos los deberes que nos vienen impuestos por nuestra situación terrenal, por el momento presente. En estas exigencias del momento se manifiesta a nosotros visiblemente la voluntad de Dios, en ellas nos dice Dios sus «debes». *La fidelidad a la profesión es nuestro deber fundamental de cristianos*. Oración, ayunos, limosnas sin fidelidad profesional no son más que ruido y humo. La piedad sin fidelidad a la profesión es una piedad podrida, fétida. En esta fidelidad a la profesión manifiéstase lo heroico del cristianismo día tras día, hora por hora. Nuestra profesión terrenal es el lugar más noble en que el reino de los cielos sufre violencia, en que por amor al reino de los cielos seguimos a Cristo y llevamos su cruz. En ella florece también de un modo especial

la más varonil de todas las virtudes cristianas, el valiente autodominio, la rigurosa autodisciplina, aquello en que pensaba San Pablo, al decir: «Castigo mi cuerpo y lo esclavizo», aquello que los antiguos cristianos designaban con el nombre de *militia Christi,* y a lo que los monjes modernos aplican el nombre de ascesis.

Así pues, el cristiano asienta ambos pies en esta tierra, por muy profundamente que lleve grabado en el espíritu el *sursum corda*. En su fidelidad a la tierra refléjase su fidelidad a Dios. *Desde el principio,* esta fidelidad a la tierra en servicio de Dios es una característica especial del cristianismo, y, en general, de la religión revelada. Contrariamente a la actitud pagana, que —según vimos— prohibía todo trabajo corporal al hombre libre, el creyente, siguiendo la revelación, veía desde el principio en «el cultivo de la tierra» un deber *religioso*. Son especialmente los antiguos libros sapienciales los que ensalzan el alto valor del trabajo. «Anda, perezoso, ve a la hormiga, y considera su obrar, y aprende a ser sabio... ¿Hasta cuándo has de dormir tú, oh perezoso? ¿Cuándo despertarás de tu sueño?... He aquí que vendrá sobre ti la indigencia como un salteador de camino, y la pobreza como un hombre armado» (Prov. 6, 6 y ss.). En tan alto aprecio teníase el trabajo corporal en los tiempos del Antiguo Testamento, que aun los instruidos entre el pueblo, los doctores de la ley, tenían que aprender un oficio.

El aprecio del trabajo corporal se aumentó todavía en el cristianismo hasta llegar a una veneración «numinosa», porque Cristo no fue solamente

hijo de un carpintero, sino que *fue carpintero Él mismo* (Marc. 6, 3), y porque todos los Apóstoles llevaron traje de trabajador y tenían las manos callosas. Con santo orgullo recibió Orígenes el reproche del pagano Celso, de que los cristianos adoraban al «hijo de una pobre obrera», que se había ganado la vida hilando. El mensaje de Cristo referente al reino de los cielos, y su admonición de no acongojarse por el cuidado del sustento del día de mañana (Matth. 6, 25 y ss.), en realidad no desviaba del cultivo de la tierra ni de los deberes cotidianos. Antes bien, Cristo presupone como *cosa la más natural* del mundo el trabajo de cada día. Mas éste debe hacerse con la mirada levantada al Padre y, por consiguiente, no ha de ser un trabajar oprimido. En sus parábolas, sobre todo en la del sembrador, en la del hijo pródigo, en la de los operarios de la vida, en la del siervo perezoso, el Señor dirige una mirada clara, comprensiva, cálida, precisamente al trabajo cotidiano de esta tierra. Y ¿quién ha inundado de más sol y fulgor las cosas de la tierra que Él, que consideraba más hermosos los lirios del campo que toda la pompa de Salomón? Con marcada diferencia del rudo predicador de penitencia, Juan Bautista, Él no se avergonzaba de participar de las inocentes alegrías diarias. Comparten la misma opinión los Apóstoles y los primeros cristianos respecto de la actividad terrenal. San Pablo se gloría repetidas veces de que no consintió que su comunidad le regalase nada, y de que se ganaba la vida tejiendo tiendas (I Thes. 2, 9; II Cor. 11, 9). Con vigor se vuelve contra la pereza de algunos cristianos: «...Hemos oído que andan entre vos-

otros algunos bulliciosos que no entienden en otra cosa que en indagar lo que no les importa. Pues a estos tales los apercibimos y les rogamos por nuestro Señor Jesucristo que, trabajando quietamente, coman así su pan» (II Thes. 3, 11 y ss.). Era su exigencia fundamental: «Quien no quiere trabajar, tampoco coma.» Y ésta regía toda la vida de comunidad del primitivo cristianismo. Es característica la admonición que la Didaché, el más antiguo escrito cristiano extrabíblico, daba a los creyentes (12, 1 y ss.): «Todo el que llegare a vosotros en el nombre del Señor, sea recibido; luego, examinándole, le conocerás por su derecha y por su izquierda. Si el que llega a vosotros es un caminante, ayudadle en cuanto podáis. Sin embargo, no permanecerá entre vosotros sino dos días, y si hubiere necesidad, tres. Si quiere establecerse entre vosotros, y tiene un oficio, que trabaje, y así se alimente. Si no tuviere oficio, proveed conforme a vuestra prudencia *para que no viva entre vosotros ningún cristiano ocioso*.» No puede afirmarse que en tiempos posteriores este aprecio extraordinario del trabajo terrenal, esta fidelidad a la tierra, desapareciera del ambiente cristiano. Prueba de ello es el florecimiento de la cultura en el Medievo, animado por completo del espíritu cristiano. Aunque ha habido ciertas formas de piedad que rehuían el mundo, y con la mirada puesta unilateralmente en lo celestial alejaban de la tierra al hombre, el cristianismo no quiere la aniquilación de lo terreno, sino su *glorificación*, y nuestro servicio de Dios consiste ante todo en el servicio de la tierra. Es una hazaña de San Benito el haber obligado en su regla a los mon-

jes de Occidente a esta actitud fundamental, y haber sustituido el imperativo de los monjes orientales: «Ora y calla», por otro nuevo: «Ora y trabaja.» Obedeciendo a este imperativo se diseminaron sus monjes para convertir con el trabajo de sus manos territorios pantanosos en campos fértiles, grandes torrentes y aguas, que con ímpetu se precipitaban de las montañas, en ríos navegables, junglas impenetrables en lugares de habitación humana, pueblos y ciudades. Con el trabajo de sus manos han puesto los benedictinos y los afines cistercienses el fundamento en que pudieron apoyarse la modalidad, las costumbres, la cultura alemanas. Y fueron también monjes cristianos los que luego con fidelidad inquebrantable a la tierra alemana se establecieron en regiones extranjeras de Oriente y edificaron conventos alemanes, ciudades alemanas. Así también los otros grandes pueblos de Occidente deben lo indecible a los monjes infatigables. Si hoy fuesen simbolizadas y representadas en un cuadro monumental las fuerzas básicas y formadoras de Occidente, tendrían allí un puesto importante también los benedictinos y los cistercienses. Doquiera que latía el cristianismo auténtico, juntamente con la fidelidad al Creador guardó también fidelidad a la creación. *¡Hermanos, permaneced fieles a la tierra!*

HACERSE SANTO

En toda casa cristiana está escrita, aunque de un modo invisible, esta frase: «Sed perfectos, así como vuestro Padre celestial es perfecto.» «Sed santos, porque yo soy santo.»

¿Qué significa hacerse santo? El concepto de santidad, como el de amor y de gracia, se usa mucho y está gastado. No pocos creen que se trata de un esfuerzo puramente ético, de la formación más perfecta posible del hombre moral. Hacerse santo significa para ellos: vencer y crucificar con una ascesis continua al hombre animal-sensual, llevar una vida de renuncia y de sacrificio, llegar por el camino de esta mortificación insistente a ser un hombre espiritual auténtico, verdadero, para quien ha muerto todo placer terreno.

Esta clase de «santidad» la conocieron ya hasta cierto punto los paganos. Sobre todo Platón y su escuela y, además, los discípulos de la Estoa y los neoplatónicos se fijaban como objetivo el dominio de la vida instintiva, una rigurosa autodisciplina; y su ideal era el hombre acrisolado, maduro, el *homo sapiens* o *spiritalis*. Un emperador —Marco Aurelio— y un esclavo —Epicteto— escribieron tratados éticos de tanto rigor y severidad que en no po-

cos pasajes recuerdan a Tomás de Kempis. Este impulso moral fue tan fuerte que, fundándose en el pensamiento platónico-estoico, surgió un gran movimiento religioso, el gnosticismo, que transformó en contradicción la distinción que Platón estableció entre espíritu y cuerpo, entre Dios y el mundo, de modo que todo lo corporal, sensible y terreno fue considerado como falto de espíritu, alejado de lo divino, y hasta antidivino, como algo que no debería existir.

Bajo la influencia del neoplatonismo —enemigo del cuerpo— estas ideas penetraron también en los círculos cristianos y en la ascética cristiana. La doctrina cristiana referente a las consecuencias del pecado original fue interpretada por algunos en sentido gnóstico-neoplatónico, por lo tanto, en un sentido contrario al cuerpo. No se veía ya en el cuerpo el órgano y la imagen en que se manifiesta el alma. El deseo sensual fue identificado sencillamente con el deseo pecaminoso. En ciertas partes desapareció el respeto cristiano al cuerpo y sus funciones, sobre todo en la esfera de lo sexual; y la fea expresión que tachaba al cuerpo de miserable saco de gusanos penetró en la literatura ascética.

Pero si el hacerse santo se entendiese solamente en sentido ético, como autocastigo, como un adueñarse de la vida instintiva físico-sensual, como una modelación del hombre puramente espiritual, en tal caso nosotros los cristianos no aventajaríamos a los paganos de altos ideales. Algunas escuelas paganas y sus representantes hasta nos ganarían con su radicalismo, por su lucha contra el cuerpo, por su fuga de todo lo sensual y por el dominio de lo puramente espiritual.

El hacerse santo, en sentido cristiano, se halla en un plano completamente distinto. Lo característico no está en el campo ético, sino en el religioso. *El cristianismo no es un movimiento puramente ético, sino también religioso.* En el cristianismo no se trata, en primer lugar, de intereses puramente intramundanos, de tensión entre espíritu y cuerpo. En el cristianismo se trata de lo supramundial, de lo sobrenatural, de salvar la sima infinita que hay entre Dios y nosotros, del dominio de Dios en el hombre, del «reino de los cielos». En el cristianismo no se trata únicamente de relaciones inmanentes físico-psíquicas; el concepto «gracia» no debe entenderse exclusivamente, ni siquiera preferentemente en el sentido de «gracia medicinal», como si la gracia de Cristo no existiera para otra cosa que para ayudar a sanear nuestro achacoso estado moral. En realidad, la gracia debe hacernos participar cada vez más de la vida de Dios; ha de salvar la sima que separa, no ya el cuerpo y el espíritu, sino al hombre y a Dios.

Y porque en el cristianismo se trata de realidades supramundiales, sobrenaturales, que están más allá de nuestras disposiciones y capacidades, el hacerse santo no puede ser, en primer término, asunto nuestro, sino de Dios. *El camino del reino de los cielos no va de nosotros a Dios, sino que viene de Dios a nosotros.* Dios es el Completamente Otro, se distingue infinitamente de nuestro ser de criaturas. Nos hallamos ante el estrictamente «más allá». Y por esto no puedo yo llegar a Dios por mis propias fuerzas ni bajar con mis propias manos, como el Prometeo de la leyenda, el fuego del cielo. Solamente podré participar de la vida divina si Dios se adelanta gene-

rosamente a mi encuentro y enardece con el soplo de su Espíritu Santo todo mi obrar.

Así pues, el hacerse santo es, en primer lugar, *obra de Dios*. Me haré santo porque Dios es bueno. El milagro de su amor consiste en que Él nos condujo a Sí antes de que a nosotros se nos ocurriera tal pensamiento. «En esto consiste su caridad: que no es porque nosotros hayamos amado a Dios, sino porque Él nos amó primero a nosotros, y envió a su Hijo a ser víctima de propiciación por nuestros pecados» (1 Io. 4, 10). Al principio de nuestro camino hacia la santidad hay, según la doctrina de la Iglesia, algo invisible, algo inefable, un misterio, *el misterio de la elección de la divina gracia*. Somos llamados, no porque somos santos, sino que llegamos a ser santos porque somos llamados. Lo decisivo es el llamamiento divino, nuestra «predestinación para la gracia y la gloria.» Y este llamamiento es anterior a nuestra cooperación personal, anterior también a nuestros «méritos» personales previstos por Dios, y no consecuencia de los mismos. San Pedro, San Pablo y todos los demás santos no fueron llamados a la gracia por prever el Dios omnisciente desde toda la eternidad su cooperación, sino que fueron levantados a tan alta esfera sin ningún miramiento a sus «méritos» *(ante praevisa merita)*, por motivos que están latentes en las profundidades de la sabiduría y amor divinos. En las cosas de nuestra salvación únicamente Dios es quien suscita con fuerza creadora, y con fuerza creadora comunica bienes; Dios es la vida de nuestra vida. Precisamente teniendo en cuenta esta misteriosa causalidad divina, que inicia y termina nuestro esfuerzo

por lograr la santidad, amonesta San Pablo a su comunidad favorita de Filipos: «Trabajad con temor y temblor en la obra de vuestra salvación... *Pues* Dios es el que obra en vosotros, por un puro efecto de buena voluntad, no sólo el querer, sino el ejecutar» (2, 12-13). El motivo que aduce el Apóstol es significativo. Hemos de trabajar con temor y temblor en la obra de nuestra salvación precisamente porque en primer término es asunto de Dios. Nuestra piedad es un asunto sobremanera grave, el mayor de todos los deberes, precisamente porque el mismo Dios vivo y eterno opera en ella, porque se trata de una irrupción misteriosa de lo sobrenatural. «El Señor es quien obra en nosotros» (San Benito).

Porque el amor de Dios se apodera de nuestras fuerzas humanas en lo más profundo que tienen, en su misma raíz, y porque prepara y activa nuestras predisposiciones dormidas para lo santo, podemos ser completamente «nosotros mismos», podemos ser completamente libres, y en esta libertad podemos trabajar para nuestra salvación y hacer actos meritorios. Así, el «homo religiosus» es, en pleno sentido, una obra prodigiosa de la gracia divina; en él pueden desarrollar su rico y variado juego las fuerzas del Espíritu Santo, y hacer su más hermosa obra maestra, el «homo sanctus». El santo es un misterio. «He aquí el tabernáculo de Dios en medio de los hombres.»

La piedad cristiana es, en consecuencia, *teocéntrica*. Es completamente una *religión* ética, no una ética religiosa. Vive y obra en ella el estremecimiento que se siente ante el Dios que lo obra todo, la conciencia profunda de que todos los valores, en el cielo

y en la tierra, brotan del corazón de Dios; y de Él procede todo lo fuerte, pero también todo lo delicado e íntimo. En este respeto reverencial, en esta prontitud para la *gloria Dei,* el cristiano no se inclina a pensar demasiado en el propio yo o hasta ufanarse, como el fariseo, de los propios méritos.

Por otra parte, la piedad cristiana no despierta ni fomenta tendencias *quietistas*, no nos lleva a cruzarnos de brazos y dejar obrar únicamente a Dios. Siempre que el Dios vivo esté en el centro de nuestra conciencia religiosa, siempre que la unión con Él sea la vida de nuestra vida, brotarán en nosotros fuerzas divinas, y penetrarán continuamente en nosotros como fuego devorador, y sacudirán nuestra calma, y nos ayudarán a estar despiertos. A los cristianos puede aplicarse la frase del Señor referente al reino de los cielos, *que sufre violencia.* Donde está Dios, allí está también el Espíritu Santo, allí están las lenguas de fuego, allí está el milagro de Pentecostés. La verdadera piedad es siempre vivencia de Pentecostés.

Son también virtudes *de Pentecostés* las que dan forma sobre todo a la piedad cristiana. En primer lugar, la *humildad,* la conciencia profunda de que por nosotros mismos nada tenemos, pero que en Dios lo tenemos todo. Así, el orgullo del espíritu y la soberbia farisaica no tienen cabida en el corazón del orante. *Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam!* No a nosotros, sino a Dios sea la honra y la gloria. Y cuanto más se sumerja el cristiano en su propia nada, tanto más agradecido estará por lo que en él ha hecho Dios. Así toda su vida y todas sus vivencias vendrán a ser una continua *acción*

de gracias, una eucaristía prolongada. *Gratias agamus Domino Deo nostro!* Con esta actitud fundamental, de agradecimiento, se une una *confianza* ciega en el Todobondadoso, una entrega sin reservas a su santa voluntad. Ésta es la «fe» de San Pablo: entrega completa a Dios, un arrojarse en el abismo de la omnipotencia, de la sabiduría y de la bondad divinas, una confianza y una entrega sin límites. ¿A quién he de temer si conmigo está el Señor? Y esta confianza, profunda como un abismo, radica a su vez en una capa más profunda aún, la que está saturada de la fe en aquel en quien se ha encarnado el amor eterno: en el Verbo humanado. La piedad cristiana, según toda su esencia, es *cristocéntrica* precisamente por ser antes de todo teocéntrica, precisamente por vivir de un modo tan conmovedor la majestad de Dios, ante la cual se deshace en polvo, es como la nada, todo valor humano. Por esto anhela con afán peculiar al Mediador, al Hombre-Dios; y vive y obra en la seguridad de que el Primogénito de los hermanos nos abraza amorosamente a todos, a todos nosotros que mediante una fe viva fuimos incorporados a Él; sabe que Él nos aplica con plenitud, con sobreabundancia, los méritos de su vida y Pasión, y que lo esencial, la substancia de nuestra culpa fue pagada por Él de una vez para siempre y quitó, no ya en sentido figurado, sino con toda verdad, todos nuestros pecados, de tal manera que no hemos de hacer ya otra cosa sino completar mediante nuestros pequeños «méritos» personales —aun cuando vuelvan a hundirse una y otra vez en las mezquindades y miserias de lo puramente humano— «lo que resta que padecer a Cristo» (Col. 1, 24). Adondequiera que di-

rija su mirada el orante cristiano, siempre y por doquiera le ilumina, le circunda el amor, que es Dios y se nos manifestó en Cristo. La imitación de Cristo, la vida cristiana nunca es un caminar libre, independiente, por el camino que Cristo nos preparó. Es más bien ir en Cristo y por medio de Cristo. Cristo no sólo *preparó* el camino que va al Padre, sino que *Él mismo* es este camino. En calidad de primogénito nos abraza amorosamente y nos levanta una y otra vez hacia las alturas cuando nos tambaleamos. Por esto «confía, hijo», «confía, hija». Por esto el tema de la imitación de Cristo no es tanto el temor del pecado y la lucha contra él, como el amor y la fidelidad, siempre despiertos, a Dios y a Cristo. Y donde haya amor a Cristo, allí se quiere a su Madre virginal, allí hay amor mariano. De este amor está desterrada toda preocupación, toda ansiedad temerosa. *Non timeo, quia amo* (San Benito). Esta piedad tiene algo resplandeciente, alegre como el sol, algo infantil. En Santa Teresa del Niño Jesús se ha mostrado de un modo clásico. Y por esto su lema luminoso no es la lucha, sino la *paz*.

Este ideal de piedad se encuentra ya en la Sagrada Escritura y en los Padres. Así, San Juan nos transmite la parábola inimitable del Señor referente a la vid y a los sarmientos, a los sarmientos que solamente pueden crecer mientras estén unidos con la vid. Así subraya San Pablo hasta con solemnidad que Dios da no solamente el querer sino también el ejecutar. Y no es otra la doctrina de los Padres, que culmina en San Agustín. Pero en la aplicación de esta doctrina a la vida cristiana se granjeó los mayores méritos sobre todo la antigua y venerada Orden

benedictina, con su esfera de influencia no despreciable. Es significativo que San Benito, en el prólogo de su regla, pusiera como deber de los monjes: «Alabar al Señor que obra en ellos». Sabía, por lo tanto, que sus monjes no trabajarían en el reino de Dios con sus propias fuerzas, sino que el *Señor* trabajaría en ellos, y «por esto deben alabarle». También la alegre y santa palabra «paz» *(pax)*, que expresa como ninguna otra el ideal de vida cristiana, es una antigua herencia benedictina. Ojalá pudiese esta herencia de las fundaciones benedictinas —que es herencia de Cristo— encontrar en todas partes cuidados amorosos. Porque así nos amonesta San Pedro. «Tened perfecta esperanza en la gracia que se ofrece, hasta la manifestación de Jesucristo» (1 Petr. 1, 13).

ÍNDICE